Jahrbuch
für
Brandenburgische Kirchengeschichte

Herausgegeben im Auftrage
des Vereins für Brandenburgische Kirchengeschichte

von

Lic. Walter Wendland
Pfarrer in Berlin

26. Jahrgang



Berlin
Kommissions-Verlag von Martin Warneck
1931

Vorstand
des Vereins für Brandenburgische Kirchengeschichte

D. Dr. Dibelius, Generalsuperintendent der Kurmark, Vorsitzender, Berlin-Steglitz, Kaiser-Wilhelm-Straße 11 a.

Ehrenmitglieder des Vorstandes:

D. Bäthge, Superintendent i. R. in Mahlsdorf-Süd, Kohlisstraße.

D. Keßler, Generalsuperintendent i. R., Berlin, Nassauischestraße 61.

von Winterfeld, Landesdirektor der Provinz Brandenburg, Berlin W, Matthäikirchstraße 20/21.

D. Dr. Zscharnack, Professor in Königsberg/Ostpreußen.

Lic. Walther Borrmann, Superintendent und Propst in Angermünde.

Otto Fischer, Pfarrer in Berlin-Südende, Langenheimer Weg 4.

Dr. Hoppe, Bibliotheksdirektor und Universitäts-Professor, Berlin-Lankwitz, Franzstraße 11 c.

H. Nabering, Küster an der Petrikirche, Berlin SW 19, Friedrichsgracht 53–55.

Dr. Karl Nagel, Superintendent in Prenzlau.

Schlabritzki, Konsistorialrat, Berlin-Charlottenburg, Pestalozzistraße 36.

Walther Schumann, Pastor, Christlicher Zeitschriftenverein, Berlin SW 68, Alte Jakobstraße 129.

Lic. Dr. Paul Torge, Pfarrer in Berlin C 25, Kurzestraße 2.

Dr. Tschirch, Professor und Stadtarchivar in Brandenburg.

Dr. Hans Volz, Berlin-Lichterfelde-Ost, Luisenstraße 25.

Lic. W. Wendland, Pfarrer in Berlin N 58, Gethsemanestraße 9.

Redaktionsausschuß:

W. Hoppe / P. Torge / W. Wendland.

Bei Empfang des Jahrbuchs ist der Mitgliederbeitrag pro 1931 in Höhe von 4,– Mark an Herrn Nabering in Berlin SW 19, Friedrichsgracht 53/55 zu senden. (Postscheckkonto Nr. 118 124).

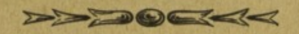
Die 16 Bände Jahrgänge (1903–1920) werden für 12 Mark (zuzüglich 1 Mark für Porto und Verpackung) an die Mitglieder abgegeben.

Von Jahrbuch 1924 ab bis 1928 kostet jeder Band 3 Mark, von 1929 ab 4 Mark.

Alle Anfragen in Sachen des Vereins und alle literarischen Aufsätze für das Jahrbuch sind an Pfarrer Lic. theol. Walter Wendland in Berlin N 58, Gethsemanestraße 9 (Fernruf D 4 Humboldt 8802), zu richten.

Die Auslieferung für den Buchhandel hat freundlichst der Verlag von Martin Warneck in Berlin W, Schellingstraße 5, übernommen.

Jahrbuch
für
Brandenburgische Kirchengeschichte



Herausgegeben im Auftrage
des Vereins für Brandenburgische Kirchengeschichte

von

Lic. Walter Wendland

Pfarrer in Berlin

26. Jahrgang



Berlin
Kommissions-Verlag von Martin Warneck
1931

Inhalt



Eine Pfründenordnung des Havelberger Domkapitels

Von Dr. Gottfried Wentz,
Staatsarchivrat am Geh. Staatsarchiv zu Berlin-Dahlem

Der nachstehend zum Abdruck gebrachte Ordo praebendarum des Havelberger Domkapitels steht verzeichnet in einem Pergamentband des 15. Jahrhunderts, der seiner Provenienz nach dem Archiv des Domkapitels zugehört. Auf nicht mehr feststellbare Art und Weise ist die Handschrift in die Herzog-August-Bibliothek zu Wolfenbüttel gelangt, wo sie als Codex 2867 (v. Heinemann) aufbewahrt wird.

Die Pfründenordnung hat das gemeinsame Leben der regulierten Kanoniker zur Voraussetzung, beweist also, daß zur Zeit ihrer Niederschrift die Prämonstratenserregel noch die Lebensnorm der Havelberger Domherren bedeutete. Nur der Propst erscheint als aus der vita communis ausgeschieden.

Die Ordnung dient dazu, die Befriedigung der beiden notwendigen Lebensbedürfnisse victus et amictus zu regeln. Die Bekleidung betreffend wird der regelmäßige Turnus angegeben, nach dem die einzelnen Bekleidungsstücke gegen neue ausgewechselt werden. Bezüglich der Nahrungsaufnahme verzeichnet die Ordnung für das ganze Kirchenjahr jegliche Abweichung von der alltäglichen Regel, die die Reichung von 2 Gerichten am Morgen und einem Speisegang am Abend vorschreibt. Wir erfahren aus diesen Angaben Näheres über Zahl und Art der gereichten Gerichte, Verdoppelung der Portionen, Fasten, Sondergaben zu Neujahr und Ostern, Speisung an der Tafel des Bischofs oder des Propstes. Außerdem finden sich noch Notizen über die Ausgabe von Öl und Kerzen an die Kapitelsbeamten.

Im Bereich der Mark Brandenburg scheint die hier veröffentlichte Pfründenordnung die einzigste ihrer Art zu sein, die bisher bekannt geworden ist.

Ordo prebendarum in ecclesia Havelbergensi

[S]ingulis dominis in ecclesia presentibus debitis vicibus de coquina preposití dabuntur singule prebende, sed pro priore duplicantur et superadditur una prebenda pro coquo dominorum. Cuilibet dominorum 2 panes, priori quatuor. In diebus ieiuniorum cuilibet panes tres, priori sex. In panibus superadduntur due prebende pro coquo et famulo coquine in monasterio. fol. 62

In Adventu domini: In dominicis diebus domini in refectorio carnibus cibantur. Mane dantur fercula tria, vespere duo. In feriis vero per totum Adventum exceptis diebus stricti ieiunii cibantur lacticiniis et piscibus semel in die et dabuntur tria fercula et continue duo alleca pro uno ferculo et erit ieiunium et singulis diebus dantur pisa vel pultes alternatim pro leguminibus.

In vigilia sancti Andree *(Nov. 30)*: 4 fercula; si in dominicam Adventus vigilia venerit, mane 3 et vespere 2. In sancto die quatuor. Si ante Adventum venerit, similiter mane 4, vespere duo fercula dabuntur.

Nycolai *(Dez. 6)*: Si profestum in dominicam venerit, mane tria, vespere duo. In sancto die tria. Si festum in dominicam venerit, mane tria, vespere duo fercula dabuntur.

Concepcionis *(Dez. 8)*: In profesto quinque; si in dominicam venerit, mane tria, vespere similiter tria. In sancto die quinque. Sed in dominica mane similiter quinque et vespere tria fercula dabuntur.

Thome *(Dez. 21)*: In vigilia tria; si fuerit dominica, mane tria, vespere duo. In sancto die tria. In dominica mane tria, vespere duo fercula dabuntur.

In vigilia Nativitatis domini *(Dez. 25)*: Quinque; si in dominicam venerit, mane tria et vespere tria. In sancto die mane quinque, vespere tria fercula dantur.

Stephani *(Dez. 26)*: Mane quatuor, vespere propter futurum festum tria fercula dantur.

Johannis ewangeliste *(Dez. 27)*: Mane quinque, vespere tria fercula dantur.

Innocentum *(Dez. 28)*: Mane tria, vespere duo; per ebdomadam mane duo, vespere unum. In sextis feriis tria fercula, nisi festum supervenerit. fol. 62[1]

In prima dominica post Nativitatis domini instat minucio et durat ad duas ebdomadas et in qualibet ebdomada quatuor diebus videlicet die dominica, feria 2a, 3a et 4a dabuntur mane tria fercula et vespere duo.

Circumcisionis *(Jan. 1)*: In profesto vespere quinque fercula; si in sextam feriam profestum venerit, quinque similiter dantur. Et provideatur in pistrino de pasta ad encenia dominorum, quam famuli in pistrino portant ad refectorium et distribuant singulis dominis in collacione. In sancto die mane quatuor, vespere duo dantur.

In vigilia Epyphanie *(Jan. 6)* vespere tria fercula dantur; si autem vigilia in feriam sextam venerit, dantur quinque fercula. In sancto die mane quinque, vespere tria.

Constancii *(Jan. 29)*: In profesto vespere dabuntur duo, sed feria 6a quatuor. In sancto die mane quatuor, vespere duo.

Purificacionis *(Febr. 2):* In profesto quinque; si vero profestum
50 in dominicam ante 70 venerit, mane duo et vespere tria. Si vero in 70 venerit profestum, mane tria et vespere similiter tria fercula dantur. In sancto die mane quinque et vespere tria. A 70 usque ad Ascensionis singulis dominicis diebus de mane tria et vespere 2 fercula dantur. Feria vero Carnisprivii mane tria, vespere 4 fercula.

55 Dominica Esto michi: Mane tria, vespere tria ....[1] fercula. Feria 2a mane tria, vespere 3; feria 3a mane singuli comedunt in mensa prepositi, vespere dantur quinque fercula.

In die Cinerum et per totam 40 singulis diebus dantur tria fercula et semper duo alleca pro uno ferculo, sed in dominicis diebus vespere duo
60 fercula solum dantur et non alleca. Et ultra hec singulis diebus in ebdomada dantur pisa pro pulmento. Item cellerarius habebit 21 talenta fol.63 olei ad cibaria dominorum pro 40. In pistrino 3 talenta.

In Annunciacione dominica *(Mz. 25)*: In profesto quinque. Si in dominicam venerit profestum, dantur mane tria et vespere similiter
65 tria. In sancto die quinque fercula dantur.

In die Palmarum: Mane quatuor, vespere duo. Feria 4a post Palmas omnes veniant ad mensam prepositi et presentent singuli exceptis priore et sacrista cappas suas recipientes novas.

In bona 5a feria dantur 4 fercula. Si autem in ecclesia crisma
70 conficitur, dantur quinque.

In die Parasceves pisces non dabuntur, sed cuilibet due crustule, duo cunei[2]) et duo panes. In vigilia Pasche quinque. In sancto die quinque. Et ultra hec cuilibet datur de assatura hedulina, de humero paschali, de pane paschali una quarta, ova, caseata[3]) et butirum; vespere
75 dentur fercula tria. Et in pistrino unus panis paschalis datur. In allodio quibuslibet quatuor familiaribus dabitur unus panis. Feria 2a Pasche quinque de mane, vespere tria fercula dantur. Feria 3a quatuor de mane, vespere duo. Feria quarta tria de mane, vespere duo. Feria quinta mane duo, vespere unum. Feria 6a tria. A festo Pasche usque ad Ascensionis
80 domini in refectorio domini ovis et lacticiniis sextis feriis cibantur.

Dominica Quasi modo geniti instat minucio et reficiantur domini ut supra in minucione post Nativitatis Cristi per 2 ebdomadas.

Philippi et Jacobi *(Mai 1)*: In profesto vespere 2 fercula. In sancto die mane tria, vespere dentur 2.

85 Invencionis sancte Crucis *(Mai 3)*: In profesto vespere duo; si autem fuerit feria 6a, dentur quatuor. In sancto die mane quatuor, vespere duo.

In Rogacionibus: Feria 2a et 3a lacticini[i]s ministrentur et erit ieiunium et tria fercula dentur.

90 In vigilia Ascensionis lacticiniis non utimur, sed quinque fercula fol.63' dentur. In sancto die mane quinque, vespere tria. Dominica post Ascensionis mane duo, vespere unum.

In vigilia Pentecoste: Quinque. In sancto die mane quinque, vespere tria. Feria 2a similiter mane quinque, vespere tria. Feria 3a
95 mane quatuor, vespere duo. Feria 4a quatuor temporum tria fercula sine lacticiniis dentur. Sabato quatuor fercula propter futurum festum et lacticinia dabuntur.

---

1) Lücke von 10 Buchstaben.
2) Gebäck in Keilform.
3) Käsekuchen.

In die Trinitatis: Mane quatuor, vespere duo.

In profesto Corporis Christi: Vespere tria. In sancto die mane
100 quinque, vespere tria fercula.

In vigilia sancti Johannis baptiste *(Juni 24)*: 4 fercula dentur; si autem fuerit dominica, mane 2 et vespere 2. In sancto die mane 4, vespere 2. Dominica proxima post Nativitatis sancti Johannis instat minucio dominorum et peragetur ut prius per 2 ebdomadas.

105 In vigilia apostolorum Petri et Pauli *(Juni 29)*: Quinque; si autem fuerit dominica, mane tria propter minucionem et vespere tria. In sancto die mane 5, vespere 3 fercula.

Visitacionis sancte Marie *(Juli 2)*: In profesto 5; si autem fuerit dominica, mane tria propter minucionem, vespere similiter tria.
110 In sancto die mane 5, vespere tria.

Marie Magdalene *(Juli 22)*: In profesto vespere duo. In sancto die mane tria, vespere 2 fercula dentur.

In vigilia sancti Jacobi *(Juli 25)*: Tria; si autem dominica fuerit, vespere 2 fercula dentur. In sancto die mane tria, vespere duo.

115 In vigilia sancti Laurencii *(Aug. 10)* dentur 5. Si fuerit dominica mane 2, vespere 3. In sancto die mane 5, vespere 3 fercula dentur.

In vigilia Assumpcionis *(Aug. 15)* dantur 5; si fuerit dominica, mane duo, vespere 3. In sancto die mane dentur 5 fercula et singule prebende duplicantur, vespere tria.

120 In profesto Dedicacionis[4]): In cena tria. In sancto die mane 5 et duplicantur, vespere 3.

In vigilia sancti Bartholomei *(Aug. 24)* tria fercula dantur; si fuerit dominica, vespere dantur duo. In sancto die mane dentur tria, vespere duo. fol. 64

125 Augustini *(Aug. 28)*: In profesto ad cenam duo; si fuerit sexta feria, 4. In sancto die mane quatuor, vespere duo.

Nativitatis sancte Marie *(Sept. 8)*: In profesto 5; si dominica fuerit, vespere 3. In sancto die mane quinque, vespere tria.

In vigilia Mathei *(Sept. 21)*: Tria; si fuerit dominica, vespere duo.
130 In sancto die mane tria, vespere duo.

Michaelis *(Sept. 29)*: In profesto ad cenam duo; si fuerit 6a feria 4. In sancto die mane 4, vespere 2. Dominica proxima instat minucio, que durat ad duas ebdomadas ut supra.

In profesto 11 milium virginum *(Okt. 21)*: Ad cenam duo; si
135 fuerit 6a feria, tria. In sancto die mane tria, vespere duo.

In vigilia Symonis et Jude *(Okt. 28)*: Tria; si fuerit dominica, vespere duo. In die sancto mane tria, vespere duo.

In vigilia Omnium sanctorum *(Nov. 1)*: Quinque; si fuerit dominica, vespere tria. In sancto die mane quinque, vespere tria.

140 In die Animarum *(Nov. 2)*: Mane quatuor, vespere duo.

In profesto sancti Martini *(Nov. 11)*: Ad cenam quinque; si fuerit sexta feria similiter quinque et 2 stopas medonis et 2 stopas vini. In sancto die mane tria, vespere duo.

In profesto sancte Katherine *(Nov. 25)*: 4. Si fuerit dominica,
145 vespere 2. In sancto die mane 4, vespere 2 fercula dabuntur.

---

[4]) Als Kirchweihtag galt der Sonntag nach Assumpcionis.

Ceteris diebus per totum annum, cum non ieiunatur, dantur mane 2 fercula, vespere 1, cum ieiunium fuerit, 3.

Quociens episcopus vel prepositus celebrent, ministri mane et vespere erunt secum in mensa nec habebunt prebendam in refectorio preterquam 150 in die Dedicacionis.

Item circa festum sancti Michaelis *(Sept. 29)* habebit cellerarius dominorum 16 sexagenas candelarum de sepo pro collacione dominorum in refectorio, sacrista 1 sexagenam in armario, organista similiter 1 fol. 64[1] sexagenam, item scolasticus 1.

155 Singulis annis circa festum Walburgis *(Mai 1)* singuli professi de novo vestientur et dabitur 4 dominis unus pannus Stendalensis vel equivalens, quem in 4 divident et antiquas tunicas preposito reddant.

Item eodem termino dantur cuilibet professo 5 solidi pro calceis et ad festum Martini *(Nov. 11)* similiter 5 pro calceis et unum par cali- 160 garum et unum par succulorum.

Item ad 3 annos continuos dantur singulis professis pellicium, tectura pellicina et soculares et vetera novis supervenientibus preposito reddantur. In quarto anno nichil horum datur, sed in quinto anno denuo dantur pellicia, unde versus: pélliciúm pellés soculáres póst vacat ánnus.

Regesten aus dem Vaticanischen Archiv zur Kirchengeschichte der Mark Brandenburg und angrenzender Gebiete im Bereich der Diözesen Brandenburg und Havelberg

Von Dr. Gottfried Wentz,
Staatsarchivrat am Geh. Staatsarchiv zu Berlin-Dahlem

Schon Riedels Codex diplomaticus Brandenburgensis 1838 ff. enthält Dokumente aus dem Vaticanischen Archiv. Die diesen Stücken zugrunde liegenden Abschriften sind um 1828 zugleich mit einer Sammlung päpstlicher Urkunden zur Geschichte des Deutschen Ordens in Preußen im Vaticanischen Archiv, das damals unter Leitung des Präfekten Marino Marini stand, angefertigt worden[1]).

Kurz nachdem Papst Leo XIII im Jahre 1883 das Vaticanische Archiv der wissenschaftlichen Forschung freigegeben hatte und die Historische Station Preußens in Rom eröffnet war, regte ihr damaliger Leiter Schottmüller bei den einzelnen Provinzen die Entsendung von Historikern an, die im Vaticanischen Archiv Materialien zur Geschichte der betreffenden Provinz sammeln sollten. Dieser Aufforderung ist unter anderen auch Brandenburg nachgekommen. Im Auftrage der Provinz ist 1890 Johannes Kretzschmar im Vaticanischen sowie anderen römischen und italienischen Archiven tätig gewesen. Die von ihm gesammelten Regesten sind dem

[1]) Preuß. Geh. Staatsarchiv, Berlin-Dahlem, Rep. 94 V E b 3; vgl. dazu die Anmerkung Hennigs in seinem Buch: Die Kirchengeschichte der älteren Hohenzollern in der Mark Brandenburg (Veröffentl. d. Ver. f. Gesch. d. Mark Brandenburg [Leipz. 1906] 208), wo als Wahrscheinlichkeit ausgesprochen wird, was tatsächlich erweisbar ist. Das einschlägige Aktenstück aus dem Archiv der preußischen Gesandtschaft beim Heiligen Stuhl: Die Besorgung von Abschriften der im Vaticanischen Archiv befindlichen auf preuß. Geschichte bezüglichen Urkunden betreffend 1824—29 — fehlt seit 1850 und muß als verloren gelten. Zu vgl. auch das Aktenstück im Archiv des Direktoriums der Staatsarchive: Archivwesen Nr. 16 vol. I.

Archiv der Brandenburgischen Provinzialverwaltung zur Aufbewahrung übergeben, wo sie heute noch beruhen[2]).

Einzelne Abschnitte aus der Geschichte der Beziehungen Brandenburgs zu Rom haben die Mitglieder des Historischen Instituts in Rom Arnold[3]) und Kalkoff[4]) bearbeitet.

Derselbe Arnold und eine Reihe von Mitarbeitern sind seit 1892 am Repertorium Germanicum tätig gewesen, jenem großangelegten Unternehmen des Historischen Instituts, das sich zur Aufgabe macht, aus den Papstregistern für die Zeit des großen Schismas und der Reformkonzilien bis zum Tode Eugens IV (1378–1447) alle Deutschland betreffenden Dokumente in Regestenform zu sammeln[5]). Zwei Probebände sind bisher erschienen[6]). Nach langer Pause hat der derzeitige Direktor des Historischen Instituts Paul Kehr 1928 die Arbeiten wieder aufnehmen lassen[7]). Zu diesem Behufe sind damals die lange Zeit im Geh. Staatsarchiv aufbewahrten Materialien des Repertorium Germanicum wieder nach Rom überführt. Noch im Geh. Staatsarchiv habe ich die Sammlungen für meine Germania sacra[8]) durchsehen können. Die notwendige Ergänzung[9]) für die Zeit seit der Mitte des 15. Jh. bis zur Los-

---

[2]) D 23, Regesten und Urkundenabschriften für die Zeit 1199—1777. Von meinen nachfolgenden Regesten findet sich nur Nr. 53 verzeichnet.

[3]) R. Arnold, Urkunden zur Geschichte der ersten Hohenzollernschen Kurfürsten und ihres Hauses aus dem Vaticanischen Geheim-Archive 1433—1447 (Qu. u. Forsch. aus ital. Arch. u. Bibl. I [Rom 1898] 296—319).

[4]) P. Kalkoff, Die Beziehungen der Hohenzollern zur Kurie unter dem Einfluß der lutherischen Frage (ebd. IX [Rom 1906] 88—139), mit Urkundenbeilagen aus den Jahren 1518—1525.

[5]) Qu. u. Forsch. aus ital. Arch. u. Bibl. I [Rom 1898] 155.

[6]) R. Arnold, Repertorium Germanicum. Regesten aus den päpstlichen Archiven zur Geschichte des Deutschen Reiches und seiner Territorien im 14. u. 15. Jh.: Pontifikat Eugens IV (1431—1447) I. Band: 1431—1432 (Berlin 1897). — E. Göller, Repertorium Germanicum I. Verzeichnis der in den Registern und Kameralakten Clemens' VII von Avignon vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien 1378—1394 (Berlin 1916).

[7]) Die römischen Schismapäpste von Urban VI bis Gregor XII (1378 bis 1415) werden von Tellenbach, die Pisaner Päpste Alexander V und Johann XXIII (1410—1415) von Kühne bearbeitet (vgl. Qu. u. Forsch. aus ital. Arch. u. Bibl. XXI [Rom 1929/30] VIII).

[8]) G. Abb u. G. Wentz, Germania sacra, Bistum Brandenburg I (Berlin u. Leipzig 1929); vgl. Jg. XXV dieses Jahrbuches S. 229 f.

[9]) Eine Ergänzung für die Zeit vor dem Einsetzen des Repertorium Germanicum (1378) war nicht notwendig, da G. Schmidt u. P. Kehr, Päpstliche Urkunden und Regesten, die Gebiete der heutigen Provinz Sachsen und deren Umlande betreffend (Halle 1886 ff.) für die Zeit von 1295—1378 die Mark Brandenburg mitberücksichtigen und für das übrige 13. Jh. neben den Editionen von Baluze (Innocenz III) und Pressutti (Honorius III) das große französische Werk der Registres des papes du 13e siècle (Paris 1883 ss.), zwar noch mit einzelnen Lücken, vorlag.

lösung der brandenburgischen Kirche von Rom habe ich im Sommer 1926 im Vaticanischen Archiv vorgenommen. Aus dieser Sammelarbeit stammen die nachfolgenden Regesten, die im Rahmen der Germania sacra selbst nur zum geringen Teil und dann auch nur unter kurzer Bezugnahme haben Verwendung finden können. Sie sind den Vatikan- (V) und den Lateranregistern (L)[10]) entnommen und beziehen sich auf Angelegenheiten der Diözesen Brandenburg und Havelberg[11]). Da es sich mit wenigen Ausnahmen um völlig unbekannte Urkunden handelt, dürfte deren Bekanntgabe einen willkommenen Beitrag zur Ergänzung des Riedelschen Codex diplomaticus Brandenburgensis[12]) liefern, insonderheit auch für einen weiteren Ausbau der märkischen Patroziniumsforschung eine Reihe von neuen Nachrichten zur Verfügung stellen[13]). Die folgende erste Serie meiner Regesten umfaßt die Jahre 1450 bis 1499[14]). Eine zweite Serie für die Zeit von 1500 bis 1540 denke ich später folgen zu lassen, zusammen mit einem Register über die ganze Sammlung.

Vaticanische Regesten I: 1450–1499

1 1450 Apr. 23

Nikolaus V beauftragt auf Bitten des Bischofs Konrad von Havelberg und des Kurfürsten Friedrich von Brandenburg den Bischof von Brandenburg, sich zu informieren, ob die durch Bonifaz IX gewährte[15]) und vom Konzil zu Basel bestätigte Inkorporation der Pfarrkirche zu Wilsnack in das bischöfliche Tafelgut zu Recht erfolgt sei, und falls solches der Fall, die

[10]) Zuweilen sind nur die Indices erhalten, während die zugehörigen Registerbände fehlen; in solchem Falle ist die Quelle mit Ind. L. bezeichnet.

[11]) Für die Ausdehnung der Diözesen vgl. meine Übersichtskarte der kirchlichen Einteilung der Mark Brandenburg und der angrenzenden Gebiete im Jahre 1500. Hist. Atlas d. Prov. Brandenburg 1. Reihe: Kirchenkarten, Karte Nr. 1 (Berlin 1929); s. Jg. XXV dieses Jahrbuches S. 229.

[12]) Ergänzungsbände zum Riedel sind in den Arbeitsplan der Historischen Kommission für die Provinz Brandenburg und die Reichshauptstadt Berlin aufgenommen (Forsch. z. Brand. u. Preuß. Gesch. XXXVIII [München u. Berlin 1926] 377), seit dem Tode des damit beauftragten Herm. Krabbo aber anscheinend ad Kalendas Graecas vertagt.

[13]) Einen ersten Versuch hat im vorigen Heft dieser Zeitschrift A. Peter mit seinem Aufsatz „Die Schutzheiligen im Barnim und Teltow" gemacht.

[14]) Die Regesten beginnen mit dem Pontifikat Nikolaus V. Für die Jahre 1447 u. 1448 sind die hierher gehörigen Bullen dieses Papstes zusammengestellt bei Hennig a. a. O. 223 ff.

[15]) 1395 Aug. 13, s. Riedel A II 139 nach dem Or. im Saldernschen Archiv mit falscher Datumsauflösung.

Inkorporation kraft apostolischer Autorität zu approbieren und konfirmieren. — Rome apud s. Petrum a. i. d. MCCCCL° nono kal. Maii, anno IV. [L 466 fol. 221/2]

2 1450 Okt. 29

Nikolaus V ordnet die Einführung des Erasmus Tharmow, Pfarrers zu Nietweder, in den Besitz des Heiligenkreuzaltars in der Marienpfarrkirche zu Neuruppin an, vakant durch Tod des Heinrich Storbeke. — Rome apud s. Mariam maiorem a. i. d. MCCCCL° quarto kal. Novembris, anno IV. [L 463 fol. 237/8]

3 1450 Nov. 28

Nikolaus V gestattet den Äbten des Klosters Lehnin, das unter den anderen Klöstern des Landes hervorragt, prächtig dotiert ist und die Leichen der Vorgänger des Markgrafen Friedrich beherbergt, das Tragen von Mitra, Ring und der anderen bischöflichen Insignien innerhalb der Klostermauern, sowie die Erteilung des feierlichen Segens nach der Morgen- und Abendandacht mit Ausnahme des Falles, daß ein Bischof oder apostolischer Legat im Kloster zugegen ist. — Rome apud s. Petrum a. i. d. MCCCCL° quarto kal. Decembris, anno IV. [V 459 fol. 26]

(Vgl. Regest im „Neueren Verzeichnis Lehniner Urkunden", Herm. Bauer, Die Überlieferung des Lehniner Archivs [Diss. Berlin 1913] 133.)

4 1450 Nov. 28

Nikolaus V beauftragt den Bischof von Brandenburg, der Schloßkapelle in Cölln den Charakter einer Pfarrkirche zu verleihen. — Rome apud s. Petrum anno etc. MCCCCL° quarto kal. Decembris, anno IV. [V 415 fol. 237/8]

(Gedruckt von Riedel C I 319 mit dem falschen Datum: 1454 Dez. 1.)

5 1451 Apr. 10

Nikolaus V beauftragt den Dompropst von Brandenburg, den von Bischof Stephan von Brandenburg exkommunizierten Propst von Berlin Franz Steyer, der unter anderen Verfehlungen einem offenkundigen Wucherer ein kirchliches Begräbnis gewährt und gegen ein Entgelt den Erben des Verstorbenen die Exhumation der Leiche gestattet hat, nach nochmaliger Untersuchung der Sache zu entfernen und den vom päpstlichen Stuhl providierten Pfarrer von St. Martin in Biberbach (Diöz. Passau) Heinrich Baruch in den Besitz der Berliner Propstei einzuführen, unbeschadet dessen Provision und Reservation auf Kanonikate in Brixen, Brünn und Passau. – Rome apud s. Petrum a. i. d. MCCCCLI° quarto id. Aprilis, anno V. [L 467 fol. 132/4]

6 1452 Jan. 22

Nikolaus V beauftragt den Bischof von Havelberg, die Bräuche des Prämonstratenserstiftes Brandenburg betr. Austeilung gewisser Quoten an die Domherren für Teilnahme an gottesdienstlichen Verrichtungen, wodurch die Kosten für Kleidung und Bettzeug bestritten werden, sowie das Tragen weißer Habite inner- und gelber außerhalb der Stiftsmauern zu prüfen und nach Information kraft päpstlicher Autorität zu approbieren. — Rome apud s. Petrum a. i. d. MCCCCLI° undecimo kal. Februarii, anno V. [L 474 fol. 239]

7 1452 Okt. 7

Nikolaus V verleiht dem Kleriker der Diözese Havelberg Simon Gartze[16]) nach dessen Verzicht auf die strittige Pfarrkirche Langenweddingen (Magna Weddinghen, Diöz. Magdeburg) zugunsten des Klerikers der Diözese Verden Henning Sculte eine jährliche Pension von 5 rhein. Gulden aus diesem Benefizium. — Rome apud s. Petrum a. i. d. MCCCCLII° non. Octobris, anno VI. [L 481 fol. 242/3]

8 1453 Apr. 18

Nikolaus V ordnet die Einführung des Pfarrers von St. Stephani in Helmstedt Dietrich Block in den Besitz je eines perpetuum simplex beneficium in den Pfarrkirchen St. Marien in Zerbst (Diöz. Brandenburg) und Staßfurt (Diöz. Halberstadt) an, vakant durch Tod des Erhard Gercken[17]) aus Jeßnitz, unbeschadet Besitz der Pfarrkirche St. Stephani in Helmstedt und des Altars St. Johannis ev. im Äbtissinhof (in aula abbatisse) zu Quedlinburg, sowie Provision mit einem Kanonikat im Stift St. Pauli in Halberstadt. — Rome apud s. Petrum a. i. d. MCCCCLIII° quartodecimo kal. Maii, anno VII. [L 485 fol. 61]

9 1453 Aug. 7

Nikolaus V beauftragt den Dekan von St. Nicolai in Stendal, dem Priester der Havelberger Diözese Martin Rokelose, dem Bischof Konrad von Havelberg nach Tod des Peter Francke die perpetua vicaria der dem bischöflichen Tafelgut inkorporierten Pfarrkirche in Wilsnack übertragen hat, da Zweifel über die Rechtsgültigkeit der Verleihung erhoben werden, das Benefizium kraft apostolischer Autorität zu konferieren und ihn in seinen Rechten zu schützen. — Rome apud s. Petrum a. i. d. MCDLIII° septimo id. Augusti, anno VII. [L 487 A fol. 296/7]

---

[16]) Später Propst von Pritzwalk, s. Nr. 33.

[17]) Offizial des Bischofs von Brandenburg (Germ. sacra, Brandenburg I 64).

10 1454 Juni 27

Nikolaus V beauftragt den Dompropst von Magdeburg, den Kleriker der Diözese Havelberg Johannes von Redekin nach Verzicht des zum päpstlichen Kollektor ernannten Domherren von Halberstadt und Archidiakons des Bannes Aschersleben Gerhard Koneke auf seine Pfründe in dieselbe einzuführen. – Rome apud s. Petrum a. i. d. MCDLIV° quinto kal. Julii, anno VIII. [L 494 fol. 74/5]

11 1455 Apr. 20

Calixt III ordnet die Einführung des Klerikers der Diözese Havelberg Lorenz Dreger in den Besitz des durch den Tod des Arnold Cloke vakant gewordenen perpetuum simplex beneficium in der Pfarrkirche zu Wittstock an gemäß Konzession des Papstes Nikolaus V von 1454 Dez. 10. — Rome apud s. Petrum a. i. d. MCCCCLV° duodecimo kal. Maii, anno I. [L 513 fol. 157/9]

12 1455 Mai 17

Calixt III providiert nach Verzicht des Lorenz Arnoldi den Paul Czychow mit der Marienpfarrkirche in Beelitz, deren Einkünfte 4 Mark Silber nicht übersteigen, unbeschadet Provision mit der perpetua vicaria des Martinialtars im Magdeburger Dom und mit einem Kanonikat in St. Marien ad gradus zu Mainz. — Rome apud s. Petrum a. i. d. MCCCCLV° sextodecimo kal. Junii, anno I. [L 501 fol. 298/9]

(Einführungsbefehl vom gleichen Datum.)

13 1456 Okt. 21

Calixt III stellt den Kleriker der Diözese Brandenburg Nikolaus Glyn nach erfolgter Prüfung durch Johann, Bischof von Zamora, in der apostolischen Kanzlei an. — Rome apud s. Petrum a. i. d. MCCCCLVI° duodecimo kal. Novembris, anno II. [L 517 fol. 136]

14 1458 Mai 30

Calixt III ordnet die Einführung des Klerikers der Havelberger Diözese Andreas Vischer in den Besitz der perpetua vicaria des Maria-Magdalenenaltars in der Pfarrkirche zu Wusterhausen an, vakant durch Tod des Vikars Nikolaus Gartze. — Rome apud s. Petrum a. i. d. MCCCCLVIII° tertio kal. Junii, anno IV. [L 533 fol. 199]

15 1458/1459 vor Sept. 3

Pius II providiert den Nikolaus Storbeck[18]) mit der Dompropstei Brandenburg. — Anno I. [Ind. L 328]

[18]) Vgl. Germ. sacra, Brandenburg I 118.

16 1458 Sept. 3

Pius II präsentiert den Andreas Vischer auf eine perpetua vicaria in der Pfarrkirche zu Neuruppin, vakant durch den an der Kurie erfolgten Tod des Otto Gladow. — Laterani a. i. d. MCCCCLVIII° tertio non. Septembris, anno I.

[L 542 fol. 13/4]

(Einführungsbefehl vom gleichen Datum.)

17 Mantua, 1459 Okt. 18

Pius II reserviert dem Kleriker der Diözese Havelberg Nikolaus Köneke die Schloßkapelle zu Wittstock, für den Fall, daß der jetzige Rektor Wedigo Gans zu Putlitz nach Ablauf der Probationszeit im Havelberger Domkapitel den Ordensprofeß der Prämonstratenser leistet und das Ordenskleid anlegt, und dispensiert ihn von dem defectus naturalium, der ihm als Sohn eines Priesters anhaftet. — Mantue a. i. d. MCCCCLIX° quintodecimo kal. Novembris, anno II.

[L 557 fol. 65/7]

18 Mantua, 1460 Jan. 3

Pius II sichert dem Stiftsherrn von St. Pauli in Halberstadt Matthias Laurentii die Provision mit der perpetua vicaria des Altars St. Johannis ev. in der Pfarrkirche von Havelberg zu, sobald der jetzige Besitzer Wedigo Gans von Putlitz, der soeben in das Prämonstratenserdomkapitel eingetreten ist, nach Ablauf der Probationszeit den Ordensprofeß geleistet und das Ordenskleid angelegt hat. — Mantue a. i. d. MCCCCLIX° tertio non. Januarii, anno II. [L 533 fol. 143/5]

19 Siena, 1460 Juli 4

Pius II genehmigt den durch den Prokurator Heinrich Gerwen, Dompropst von Schwerin, überbrachten Verzicht des Bischofs Konrad auf das Bistum Havelberg zugunsten des Elekten Wedigo Gans zu Putlitz, bis dahin Domherr von Havelberg, der laut besonderem Schreiben die Provision erhalten hat. Dem Exbischof Konrad wird eine jährliche Pension von 200 Gulden aus den bischöflichen Tafelgütern, zahlbar zu Weihnachten und Johannis, sowie der Besitz des halben Schlosses Wittstock auf Lebenszeit reserviert. — Senis a. i. d. MCCCCLX° quarto non. Julii, anno II. [L 560 fol. 7/9]

20 1460/1461 vor Sept. 3

Pius II für Bischof Dietrich und Domkapitel von Brandenburg: Indultum deferendi mantellum albi coloris. — Anno III. [Ind. L 329]

21 1460/1461 vor Sept. 3

Pius II für den Elekten von Havelberg Wedigo Gans zu Putlitz: Ecclesia per cessionem cum conclusionibus et munere. Anno III. [Ind. L 329]

22 1461/1462 vor Sept. 3

Pius II für den Elekten[19]) von Brandenburg Dietrich: Ecclesia per obitum cum conclusionibus et munere. — Anno IV. [Ind. L 329]

23 1463/1464 vor Sept. 3

Pius II für Bischof Dietrich von Brandenburg: Confirmatio si in evidentia venditionis bonorum mense episcopalis. — Anno VI. [Ind. L 329]

24 1463 Okt. 31

Pius II präsentiert unter Derogation des sonst laikalen Händen zustehenden Präsentationsrechtes den Vikar der Lebuser Kirche Georg Saße auf den Altar der hll. Drei Könige und der hl. Anna in der Marienkirche zu Berlin, vakant durch den an der Kurie erfolgten Tod des Johannes Matthie, und ordnet die Einführung des Präsentierten an. — Rome apud s. Petrum a. i. d. MCCCCLXIII° pridie kal. Novembris, anno VI. [L 592 fol. 180/1]

25 1464 Dez. 10

Paul II beauftragt den Bischof von Lebus und den Abt von Lehnin, den Pfarrer an der Pfarrkirche zu Cölln Peter Have auf Grund von dessen Appellation an den hl. Stuhl von der Exkommunikation zu absolvieren, die Bischof Dietrich von Brandenburg über ihn verhängt hat, weil er sich einiger Exzesse schuldig gemacht und die als Buße bestimmte Strafsumme innerhalb der festgesetzten Zeit nicht bezahlt hatte. — Rome apud s. Petrum a. i. d. MCCCCLXIV° quarto id. Decembris, anno I. [L 603 fol. 278/9]

26 1468 Dez. 31

Paul II verleiht dem Bischof Dietrich von Brandenburg die durch den Tod des Peter Krafft erledigte Propstei Berlin-Cölln, da die Einkünfte der mensa episcopalis zu gering seien und andererseits die Erträgnisse der Propstei 90 rhein. Gulden nicht überstiegen, und erlaubt ihm, Bistum und Propstei auf Lebenszeit zusammen innezuhaben, ungeachtet dessen, daß der Bischof den Ordensprofeß der Prämonstratenser geleistet hat. — Rome apud s. Petrum a. i. d. MCCCCLXVIII° pridie kal. Januarii, anno V. [L 669 fol. 44/5]

27 1470 Jan. 3

Paul II dispensiert den Bischof Dietrich von Brandenburg auf dessen Bitte von der Irregularität[20]), die dieser glaubt

[19]) Unzutreffend; Bischof Dietrich ist 1459 konfirmiert und inthronisiert (Germ. sacra, Brandenburg I 49).

[20]) Vgl. c. 5, C. XXIII, q. 8: Clerici, qui in quacumque factione arma volentes sumpserint, reperti amisso ordinis sui gradu in monasterio perhenniter tradantur.

sich zugezogen haben, als er in seiner Eigenschaft als kurfürstlicher Rat an dem Kriege Kurfürst Friedrichs II gegen das Herzogtum Stettin teilnahm. — Rome apud s. Petrum a. i. d. MCCCCLXIX° tertio non. Januarii, anno VI. [L 681 fol. 45]

28 1470 Mai 5

Paul II ordnet die Einführung des Klerikers der Diözese Havelberg Simon Volczeken nach zuvor vorzunehmender Prüfung der Idoneität in den Besitz der durch den Tod des Albert Ebel erledigten Vikarie in der Pfarrkirche zu Wittstock an. – Rome apud s. Petrum a. i. d. MCCCCLXX° tertio non. Maii, anno VI. [L 689 fol. 192/3]

29 1471/1472 vor Aug. 25

Sixtus IV für Hermann Molitoris, Elekt von Salmasa[21]): Pensio. — Anno I. [Ind. L 332]

30 1471 Okt. 28

Sixtus IV ordnet die Einführung des Stiftsherrn im Stift St. Petri und Pauli zu Magdeburg-Neustadt Simon Grote in den Besitz der perpetua vicaria des Valentinialtars in der Jakobskirche zu Jüterbog an, für den Fall, daß der gegenwärtige Besitzer Johann Dames, der in das Augustinerkloster St. Brigide, gen. St. Salvatoris, vor Riga eingetreten ist, nach Ablauf der Probationszeit den Ordensprofeß geleistet und das Ordenskleid genommen hat. — Rome apud s. Petrum a. i. d. MCCCCLXXI° quinto kal. Novembris, anno I.

[L 719 fol. 147/8]

31 1472 Okt. 5

Sixtus IV providiert den Elekten Arnold von Brandenburg, bislang Dompropst, in sacerdotio et legitima etate constitutum, mit dem Bistum. — Rome apud s. Petrum a. i. d. MCCCCLXXII° tertio non. Octobris, anno II. [L 730 fol. 349/51]

(Vgl. Eubel II 123.)

32 1472 Okt. 6

Sixtus IV befiehlt dem Elekten Arnold von Brandenburg, sich von einem beliebigen Bischof die Weihe erteilen zu lassen und den Obödienzeid zu leisten in folgender Form: Ego A., electus Brandenburgensis ab hac hora inantea fidelis et obediens ero b. Petro, s. apostolice Romane ecclesie et domino nostro, domino Sixto pape IV, suisque successoribus canonice intrantibus. Non ero etc. Sic me deus adiuvet etc. — Rome apud s. Petrum a. i. d. MCCCCLXXII° pridie non. Octobris, anno II. [L 730 fol. 351/2]

[21]) Vgl. A. Hofmeister, Hermann von Salmasa, Weihbischof von Havelberg (Forsch. z. Brand. u. Preuß. Gesch. XXVI [1913] 57 ff.).

33 1473 Jan. 27

Sixtus IV erteilt dem Propst von Pritzwalk Simon Gartze Dispens zum Erwerb von beneficia incompatibilia. — Rome apud s. Petrum a. i. d. MCCCCLXXII° sexto kal. Februarii, anno II. [L 729 fol. 85/6]

34 1474 Juni 30

Sixtus IV providiert den Priester der Diözese Brandenburg Andreas Lotz mit dem perpetuum simplex beneficium des Gregoraltars in der Marienpfarrkirche zu Wittenberg gemäß Präsentation durch den rechtmäßigen Patron Otto Czolsdorff nach Absterben des bisherigen Benefiziaten Johannes Gotberg und ordnet die Einführung des Providierten an. — Rome apud s. Petrum a. i. d. MCCCCLXXIV° pridie kal. Julii, anno III. [V 563 fol. 211/2]

35 1474 Okt. 27

Sixtus IV kassiert auf Bitten des Klerikers der Diözese Brandenburg Johann Maß das päpstliche Schreiben von 1472 Jan. 1, indem dem M. ein vakant werdendes Benefizium, dessen Kollation dem Bischof, bzw. dem Domkapitel von Brandenburg oder dem Stift St. Pauli in Halberstadt zusteht, reserviert wird, da der Supplikant sich wenig davon verspricht, bestätigt ihm die augenblicklich besessenen Benefizien und reserviert ihm ein vakant werdendes Benefizium des Domstifts St. Nicolai zu Stendal. — Rome apud s. Petrum a. i. d. MCCCCLXXIV° sexto kal. Novembris, anno IV. [L 749 fol. 150/1]

36 1476/1477 vor Aug. 25

Sixtus IV für Domkapitel Magdeburg und Bürgerschaft von Jüterbog: Licentia conducendi domum pro usu et habitatione fratrum ordinis minorum de observantia. — Anno VI.[22]) [Ind. L 333]

37 1481 Juli 24

Sixtus IV providiert den pästlichen Kommensalen Heinrich Sirow mit einer perpetua vicaria der Heiligenblutspfarrkirche in Wilsnack, vakant durch den an der Kurie erfolgten Tod des Nikolaus Seger, und ordnet die Einführung des Providierten an. — Rome apud s. Petrum a. i. d. MCCCCLXXXI° non. kal. Augusti, anno X. [V 612 fol. 30/1]

38 1482 März 14

Sixtus IV providiert den Pfarrer von Barby (Diöz. Magdeburg) Peter Busse mit der perpetua vicaria des Katharinenaltars

[22]) Vgl. F. Doelle, Die Observantenbewegung in der sächsischen Franziskanerprovinz (Reformationsgesch. Studien u. Texte XXX/XXXI [Münster 1918] 27).

in der Katharinenkirche der Neustadt Brandenburg, vakant durch Absterben des Johann Hasselmann, indem er das eigentlich dem Rat zustehende Kollationsrecht an den hl. Stuhl devolviert, da die Wiederbesetzung nicht in der gemäß den Statuten des Laterankonzils vorgeschriebenen Zeit[23]) erfolgt ist, und ordnet die Einführung des Providierten nach vorher vorzunehmender Prüfung der Idoneität an. — Rome apud s. Petrum a. i. d. MCCCCLXXXI° pridie id. Martii, anno XI.

[L 812 fol. 241/2]

39 — 1483 Mai 26

Sixtus IV providiert den Kleriker der Diözese Havelberg Jakob Segher mit der perpetua vicaria des Marien- und Georgenaltars in der Klosterkirche zu Heiligengrabe, vakant durch Absterben des Balthasar Monighe, nachdem jener am gleichen Tage bereits mit der perpetua vicaria des Maria-Magdalenenaltars in der Pfarrkirche zu Perleberg und der Pfarrkirche des Dorfes Linum, vakant durch Absterben des Arnold Hoppener, providiert worden war, und ordnet die Einführung des Providierten an. — Rome apud s. Petrum a. i. d. MCDLXXXII[I]° septimo kal. Junii, anno XII.

[V 640 fol. 276/8]

40 — 1484 Febr. 20

Sixtus IV providiert den Kleriker der Diözese Halberstadt Konrad Millies mit der Pfarrkirche des wüsten Dorfes Drakenstedt (Diöz. Halberstadt), einer perpetua vicaria in der Kirche zu Lebus und dem perpetuum beneficium des Erasmusaltars in der Pfarrkirche von Sandau, dessen Patronat eigentlich den v. Quitzow zuständig, aber durch das an der Kurie erfolgte Absterben des Dietrich Stoltingk an den hl. Stuhl devolviert ist. — Rome apud s. Petrum a. i. d. MCCCCLXXXIII° decimo kal. Martii, anno X[III] [L 815 fol. 254/6]

41 — 1485 Apr. 26

Innocenz VIII ordnet die Einführung des Priesters der Diözese Brandenburg Nikolaus von Finn in den Besitz der perpetua vicaria des Altars der hll. Hieronymus, Gregor, Markus und Margarete in der Gotthardkirche der Altstadt Brandenburg an, vakant durch Absterben des Nikolaus Tornow. — Rome apud s. Petrum a. i. d. MCCCCLXXXV° sexto kal. Maii, anno I. [L 841 fol. 180/1]

---

[23]) Die Wiederbesetzungsfrist für ein Laienpatronat beträgt 4 Monate (vgl. cap. 22 X de iure patronatus III 38; cap. un. in VIto de iure patronatus III 19).

42 1485 Juli 14

Innocenz VIII providiert den Johann Stymer mit der Marienpfarrkirche in Gommern, vakant durch Resignation des Johann Jorgens, und ordnet die Einführung des Providierten an. – Rome apud s. Petrum a. i. d. MCCCCLXXXV° pridie id. Julii, anno I. [L 842 fol. 116/7]

43 1485 Okt. 14

Innocens VIII bestätigt die Wahl des Domherren Joachim von Bredow zum Bischof von Brandenburg. — Rome apud s. Petrum a. i. d. MCCCCLXXXV° pridie id. Octobris, anno II. [L 854 fol. 50/2]

(Vom gleichen Datum: Mitteilung an Interessenten, Befehl an den Elekten, von beliebigem Bischof sich die Weihe erteilen zu lassen, und den Obödienzeid zu leisten. Vgl. Eubel II 123.)

44 1485 Okt. 19

Innocenz VIII providiert den Kleriker der Diözese Havelberg Nikolaus Francke mit einer perpetua vicaria in der Pfarrkirche von Pritzwalk und einer Kommende in der Pfarrkirche von Wittstock, vakant durch den an der Kurie erfolgten Tod des Heinrich Sculteti, und ordnet die Einführung des Providierten an. — Rome apud s. Petrum a. i. d. MCCCCLXXXV° quartodecimo kal. Novembris, anno II. [L 852 fol. 54]

45 1486 Aug. 31

Innocenz VIII erteilt dem Propst von Berlin Erasmus Brandeburg, alias Bramberii, mag. art., Dispens zum Besitz von beneficia incompatibilia. — Rome apud s. Petrum a. i. d. MCCCCLXXXVI° pridie kal. Septembris, anno II. [L 849 fol. 5]

46 1489 Juni 5

Innocenz VIII ordnet die Einführung des Klerikers der Diözese Hildesheim Heinrich Bode, bacc. art., in den Besitz der Pfarrkirche des Dorfes Dabergotz an, vakant durch Absterben des Nikolaus Wirdolt. — Rome apud s. Petrum a. i. d. MCCCCLXXXIX° non. Junii, anno V. [L 874 fol. 45]

47 1489 Okt. 31

Innocenz VIII providiert den Kleriker der Diözese Havelberg Nikolaus Berlin mit dem Heiligenkreuzaltar in der Marienkirche zu Penzlin und dem Bartholomäusaltar in der Marienkirche zu Neubrandenburg, vakant durch Absterben der bisherigen Inhaber Gerhard Lübescz und Johann Haghemann. — Rome apud s. Petrum a. i. d. MCCCCLXXXIX° pridie kal. Novembris, anno VI. [L 833 fol. 23/4]

48 1493/1494 vor Aug. 26

Alexander VI für Johann Boes[24]): Unio prepositure[25]) ruralis vicarie per dictum Johannem obtenta ad eius vitam tunc seu quamdiu hanc obtinuit. — Anno II. [Ind. L. 339]

49 1494 Jan. 13

Alexander VI providiert den Kleriker der Diözese Regensburg und päpstlichen Familiar Peter Schaffmansperger mit der Dompropstei Havelberg, vakant durch die Wahl des Propstes Otto zum Bischof und zur Besetzung durch die Konfirmation des Elekten an den hl. Stuhl devolviert. — Rome apud s. Petrum a. etc. MCDXCIII° id. Januarii, anno II. [V 796 fol. 239/40]

(Einführungsbefehl vom gleichen Datum. Vgl. Bestätigung des Bischofs Otto vom gleichen Datum Riedel A XXV 90 Nr. 116.)

50 1495 Okt. 10

Alexander VI ordnet die Einführung des Klerikers der Halberstädter Diözese Jakob Questenberg, dr. decr., literarum apostolicarum sollicitator, in den Besitz des Altars der 10 000 Märtyrer in der Klosterkirche von St. Agnes zu Magdeburg-Neustadt und des Altars Johannis des Täufers in der Klosterkirche zu Plötzky an, vakant durch Absterben des Volrad Hincze. — Rome apud s. Petrum a. etc. MCDXCV° sexto id. Octobris, anno IV. [V 839 fol. 260/1]

51 1495 Nov. 3

Alexander VI ordnet die Einführung des Stiftsherrn von St. Marien zu Magdeburg Johannes Monskin in den Besitz der Marienpfarrkirche zu Burg an, deren Patronat dem Stift St. Marien gehört und die immer Stiftsherren zu Pfarrern gehabt hat. — Rome apud s. Petrum a. i. d. MCCCCXCV° tertio non. Novembris, anno IV. [L 983 fol. 93/4]

52 1496 Jan. 26

Alexander VI ordnet die Einführung des Klerikers der Diözese Halberstadt Nikolaus Sculteti, dr. decr., literarum apostolicarum sollicitator, in den Besitz der vakanten Marienpfarrkirche zu Burg an. — Rome apud s. Petrum a. etc. MCDXCV° septimo kal. Februarii, anno IV. [V 798 fol. 179/80]

53 1496 Mai 1

Alexander VI bedroht das Domkapitel von Havelberg und die Hintersassen der Propstei mit Interdikt, Suspension

[24]) Sekretär des Bischofs Busso I. von Havelberg.

[25]) Wahrscheinlich die Propstei Wittstock.

und Exkommunikation, wenn sie nicht den nach päpstlicher Bestätigung des zum Bischof gewählten Dompropstes Otto mit der Propstei providierten Kleriker der Diözese Regensburg und päpstlichen Kommensalen Peter Schaffmansperger als Propst anerkennen und die ihm als solchem gebührenden Einkünfte entgegen den Prätensionen des sich zu Unrecht als Propst gebärdenden Christian Wultzke zukommen lassen, und ordnet für den Fall des Verharrens im Ungehorsam Verkündung der angedrohten Strafen an. — Rome apud s. Petrum a. i.* d. MCCCCLXXXX sexto kal. Maii, anno IV. [V 881 fol. 132/4]

54 1499 Juni 24

Alexander VI ordnet die Einführung des Klerikers der Kamminer Diözese Johann Havemeister in den Besitz von zwei perpetue vicarie an, die eine im Nonnenkloster Seehausen, die andere in der Marien-, alias Heiligengeistkapelle zu Lychen, vakant durch Absterben des Joachim von Holtzendorff. — Rome apud s. Petrum a. etc. MCDXCIX° octavo kal. Julii, anno VII. [V 844 fol. 108/9]

Noch einmal Sekelmehde

Von Dr. phil. Hans Volz in Berlin-Lichterfelde.

In seinem „Sekelmehde“ betitelten Aufsatz[1]) hat B. von Bonin die Aufmerksamkeit auf das alte deutsche Rechtswort „die Sekelmehde“ gelenkt. Unter Sekelmehde ist nach B. die Verpflichtung des Pfarrers zu verstehen, „den zehntpflichtigen Bauern bei der Ablieferung des Zehnten ein Faß Bier zu reichen“[2]). Für den Gebrauch des Wortes hat er drei Belege aus den Entscheidungen des Cöllnischen Konsistoriums beigebracht[3]). Es handelt sich hierbei um Konsistorialentscheidungen aus den Jahren 1642 bis 1662, zwei von ihnen beziehen sich auf Orte der Herrschaft Ruppin, der dritte auf einen Prignitzer, zur Inspektion Pritzwalk gehörigen Ort (Meyenburg).

Was nun die Herkunft und Entstehung des Ausdruckes „Sekelmehde“ anlangt, so hat B. richtig erkannt, daß der erste Bestandteil dem hochdeutschen Worte „Sichel“ entspricht. Er irrt dagegen mit der Behauptung: „‚Sekel‘ ist eine ältere Form für ‚Sichel‘. . . . Das Festhalten an der Form ‚Sekel‘ statt ‚Sichel‘ zeigt . ., daß damals in der Ruppiner Gegend die letzte Lautverschiebung noch nicht eingetreten gewesen sein kann[4]).“ Hierauf ist zu erwidern, daß die hochdeutsche Lautverschiebung niemals in die Prignitz und die Herrschaft Ruppin eingedrungen ist; denn noch heutzutage wird dort ebenso wie im Mittelalter niederdeutsch gesprochen. Die Verschiebung des postvokalischen, stimmlosen Verschlußlautes k zur Doppelspirans[5]) hh (ch) ist nach Norden hin nur bis zu einer Linie

---

[1]) Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte XXV (1930), S. 118 bis 121. Vgl. dazu auch die Rezensionen in den Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte XLIII (1930), S. 367 f. und von H. F. Schmid in der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte LI, kanon. Abt. XX (1931), S. 583 f.

[2]) Jahrbuch a. a. O., S. 119.

[3]) Ebd. S. 118 abgedruckt. Eine weitere Belegstelle vom Jahr 1664 aus der Ostprignitz (ebd. S. 119) betrifft das Wort: Sichel-Bier.

[4]) Ebd. S. 119.

[5]) In den „Forschungen“ a. a. O., S. 367 fälschlich als „Affricata“ bezeichnet.

durchgedrungen, die südlich von Magdeburg verläuft.[6]) In dem zweiten Bestandteil des Wortes „Sekelmehde" liegt nun nicht, wie B. — durch den gleichbedeutenden Ausdruck „Sichelbier" verleitet — irrigerweise angenommen hat[7]), das Wort „Met" vor, das niederdeutsch „der mĕde" (mit kurzem e) lautet, sondern vielmehr das niederdeutsche Wort „die mêde" (mit langem e, vgl. auch das h in „Sekelmehde"), das dem hochdeutschen „Miete" entspricht und „Lohn, Vergeltung, Geschenk" bedeutet. „Sekelmehde" ist also mit „Erntelohn" zu übersetzen. Damit werden aber auch ohne weiteres die Folgerungen hinfällig, die B. aus dieser falschen Etymologie und dem angeblichen Alter des Wortes „Sekel" gezogen hat, nämlich „daß der Brauch aus uralter germanischer Zeit, aus der Zeit vor der Slawenherrschaft stammen muß[8])." Die Entstehung der „Sekelmehde" geht wohl darauf zurück, daß der Bauer zwar zur Abgabe des Kornzehnten, aber nicht zum Einfahren des Getreides in die Scheune des Pfarrers verpflichtet war. Für diese Mühe entschädigte ihn der Geistliche dann durch ein Biergeschenk, die „Sekelmehde". Es handelt sich bei diesem Ausdruck offenbar um eine landschaftlich begrenzte Bezeichnung, von deren Existenz wir bisher nur aus der Herrschaft Ruppin und der Prignitz Kunde haben.[9]) Über die weite Verbreitung dieses Brauches während des 16. Jahrhunderts geben die Kirchenvisitationsprotokolle aus der Prignitz[10]), die mehr als zwei Dutzend Belege dafür enthalten, interessante Aufschlüsse. Allerdings kommt der Name „Sekelmehde" für diese Einrichtung dort überhaupt nicht vor, der Ausdruck „Sekelbier" nur einmal[11]).

Bemerkenswert ist, daß sich in den Visitationsprotokollen nach der Person des Gebers zwei Arten von Biergeschenken unterscheiden lassen. Entweder stiftete es der Pfarrer oder

[6]) Vgl. G. Wenker und F. Wrede, Deutscher Sprachatlas, Lieferung 2 (Marburg 1928), Karte 10: mach(en).

[7]) Jahrbuch a. a. O., S. 119. Der gleiche Irrtum findet sich bei H. F. Schmidt, S. 584.

[8]) Jahrbuch a. a. O., S. 120.

[9]) Weder bei Grimm, „Deutsches Wörterbuch", noch bei Schiller-Lübben, „Mittelniederdeutsches Wörterbuch" ist „Sekelmehde", „Sekelbier" oder irgendeine andere gleichbedeutende Zusammensetzung mit Sichel- (Sekel-) verzeichnet. Auch das Archiv des deutschen Rechtswörterbuches in Heidelberg bietet keine weiteren Belegstellen.

[10]) Die brandenburgischen Kirchenvisitations-Abschiede und -Register des XVI. und XVII. Jahrhunderts Bd. 1: Die Prignitz, hrsg. von V. Herold (Berlin 1928/31).

[11]) S. 210 (Schrepkow, 1581): „der pfarher soll nicht mehr als eine thonne bier, wiewol er es nicht schuldigk, seckelbier geben".

aber die „Gotteshausleute“[12]), die laikalen Vorsteher der Kirchenverwaltung. Das richtete sich danach, ob die Arbeit des Bauern für den Pfarrer persönlich oder für die Kirche (insbesondere für den Kirchenacker) geleistet wurde. Im letzten Falle[13]) waren die Kirchenvorsteher die Spender, die dann den Betrag der Kirchenkasse entnahmen. Die Menge des Biers war ihnen genau vorgeschrieben, sie schwankte in den einzelnen Orten zwischen jährlich einer Viertel- bis einer ganzen Tonne Bier[14]), an einer Stelle wird die Geldsumme genau festgesetzt[15]). Überschritten die Kirchenvorsteher eigenmächtig dies Maß, so waren sie der Kirchenkasse gegenüber aus ihrem eigenen Vermögen schadenersatzpflichtig[16]). Im ganzen handelt es sich um 15 Belege aus Prignitzer Orten. Eigenartigerweise is diese Bestimmung über das Biergeschenk der Gotteshausleute stets erst bei Gelegenheit der dritten Kirchenvisitation im Jahre 1581 in das Visitationsprotokoll, und zwar unter der Rubrik „Kirche“ („Gotteshaus“) eingefügt worden.

[12]) Nur S. 74 (Bendelin), 533 (Pröttlin), 592 (Bälow) und 596 (Rühstädt) werden die Gotteshausleute ausdrücklich erwähnt (vgl. unten Anm. 13 und 16), aber aus dem häufig vorkommenden Plural: „Sollen . . . nicht mehr bier als 1 viertel geben“ (z. B. S. 204, 440, 526) oder ähnlichen Wendungen geht mit Sicherheit hervor, daß hier nur die Kirchenvorsteher gemeint sein können, aber nicht der Pfarrer.

[13]) Vgl. S. 201 (Pankow): „wan das getreide ingebracht wirdt“; S. 201 (Preddöhl) und 440 (Sükow): „zu bestellung des ackers“; S. 204 (Rohlsdorf): „zu bestellung des gotshausackers“; S. 526 (Mankmuß): „vor bestellung des landes“; S. 533 (Pröttlin): „wan das landt beseht wirdt“; S. 376 (Perleberg): „1 fl. 16 ß [1600: 2 fl. 2 ß] fur eine tonne bier den bauern, so den begginen das holtz zu hauß fuhrenn“; S. 592 (Bälow): „Eß sollen hinfhuro die gottshausleuthe das gantze jar vber nicht mehr als ½ th. bier in der rechnung [bei Gelegenheit der jährlichen Abrechnung des Kirchenvermögens] . . . geben“ [dieser Satz fehlt in dem Protokoll von 1600]; S. 596 (Rühstädt): „zur rechnung sollen hinfhuro die gotshaußleuthe nur ½ th. bier . . . geben“.

[14]) Vgl. S. 74 (Bendelin), 201 (Pankow, Preddöhl), 204 (Rohlsdorf), 211 (Steffenshagen), 215 (Vettin), 440 (Sükow), 514 (Boberow), 526 (Mankmuß), 527 (Mellen), 533 (Pröttlin), 592 (Bälow), 596 (Rühstädt).

[15]) S. 210 (Schrepkow): „Sollen auch jerlich nicht mehr als 1 orts [= Viertel-] fl. vorsauffen oder dem gotshaus, was sie mehr ausgeben, von dem iren erstadten“.

[16]) Vgl. oben Anm. 15; S. 74 (Bendelin): „Sollen hinfhuro der gemeine jerlich nur eine halbe th. bier geben oder, wo sie hieruber mehr geben, sollen die gotshausleuthe von dem ihrem erstodten“; S. 440 (Sükow): „Sollen hinfhuro das ganze jhar nicht mehr als eine th. bier zu bestellung des ackers geben vnd von dem iren erstadten“ [dieser Satz fehlt in dem Protokoll von 1600]; S. 533 (Pröttlin): „Eß sollen auch die paurn [1600 in: „gotteshausleute“ korrigiert] hinfuhro nicht mehr als ½ th. bier, wan das landt beseht wirdt, alhie sowol wie in filialn [Milow], geben oder von dem iren, was sie mehr ausgeben, der kirchen von dem iren (!) erstadten“.

Handelte es sich bisher um bäuerliche Arbeiten für die Kirche, so werden in den übrigen Fällen die Bauern vom Pfarrer für ihm persönlich geleistete Arbeiten, zu denen sie jedoch verpflichtet sind, aus eigenen Mitteln durch Biergeschenke und daneben gelegentlich auch durch Essen entschädigt. Es kommt aber hier nicht nur die Ackerbestellung in Betracht[17], sondern auch das Einfahren des Holzes, das dem Pfarrer auf Grund seines Holznutzungsrechtes zusteht[18], ferner die Einzäunung des Pfarrgrundstückes und die Erhaltung des Zaunes[19]; auch die Ablieferung der Geld- und Naturalabgaben seitens der Bauern bot zu einem Biergeschenk Gelegenheit[20]. In den Visitationsprotokollen findet sich schließlich auch ein Beispiel dafür, daß der Küster für die Errichtung und Erhaltung seines Zaunes den Bauern Bier gibt[21]. Wir sehen also, daß sich der Brauch der „Sekelmehde" oder des „Sekelbiers", der ursprünglich, wie der Name schon besagt, nur für die Ernte galt, auf die Betätigung bei der ganzen Ackerwirtschaft, ja überhaupt auf jede bäuerliche Hilfeleistung ausgedehnt hat. 1581 wurde

[17]) S. 383 f. (Groß-Berge, 1558): „mussen ime die leuthe die huffe in allen [felden] ackern . . . vnd gibt der pfarer daruor den leuthen zwe essen zu einer malzeit vnd 1 groß faß bir."

[18]) S. 393 (Dallmin, 1542): „Hatt freye holtzung, fhuren ihm die paurn vmbsunst auch, gibt allein 1 thunne bir" [Zusatz 1600: „vnd bey einem ieglichen wagen vff 2 personen essen"]; S. 448 (Groß-Werzin, 1542): „haben sich die pauern dagegen verwilligt, des jhars aus iderm hauß . . . 1 fuder holtz zu brengen. Dafur soll der pfarrer inen nicht mher als ein virttel bier vnd kein essen zu geben schuldig sein"; (ebd., 1581): „Item von jedem jerlich ein fuder holtz . . . Wan sie das holtz bringen, muß der pfarher inen ein viertel bier von einer thon geben"; S. 551 (Havelberg, 1545): „Hadt frey hultzungk aus des capittels hultzungen zue holenn, welches hultz die pawernn zue Thoppell aus bede [auf Ansuchung] zue haus gefurt, derwegen hadt ehr in ein thonn birs zue jeder zeit gegebenn"; S. 595 (Roddan, 1545): „Hat von iderm 1 fuder holtz, dagegen soll der pfarrer inen ein virtel bier geben"; S. 641 (Glöwen, 1558): „Hatt jerlig 12 fuder holtz, also daß ime zwe vnd zwe 1 fuder fhuren, vnd sol der pfarer den leuthen dokegen allemal ½ thunne bir vnd [2] gerichte essen denen, die daß holtz fhuren, geben."

[19]) S. 210 (Schrepkow, 1542): „Sollen die pawern die pfar betzeunen vnd in wesentlichen baw halten, doch das der pfarher den bawern ein viertel bier schencke"; S. 459 (Lenzen, 1544): „Auch moeth de kerckhere [Patron] holden alle gepeute der wedeme [Pfarre] vppe ßyn eygen kost vnd theringe, auerst de bure tho Lantze mothen allen arbeyt don, wes dartho horet, by des perners [Pfarrers] kost vnnd byer".

[20]) S. 407 (Kletzke, 1558): „dakegen gibt ehr den leuthen 1 thunne birß vnd eine malzeit, vnd sein der leutthe elff".

[21]) S. 388 (Groß-Breese, 1581): „Soll den leudten nicht mehr als 1 th. bier zu zeuen geben vnd sollen ihme den zaun bey meydung der pfandung in esse [gutem Zustand] halten."

einmal ausdrücklich bemerkt, daß es sich um eine freiwillige Spende des Pfarrers handelt[22]), während an anderen Stellen der Protokolle eine gewisse Verpflichtung des Geistlichen ausgesprochen ist[23]).

Daß jedoch dieses gewohnheitsrechtliche Biergeschenk nicht auf die Prignitz beschränkt war, zeigen die Visitationsprotokolle aus dem Barnim, die beispielsweise für die Dörfer Buch und Karow ebenfalls derartige Bestimmungen enthalten[24]).

[22]) Vgl. oben S. 23 Anm. 11.

[23]) Vgl. oben S. 25 Anm. 18 (Groß-Werzin, 1581).

[24]) Vgl. M. Pfannschmidt, Geschichte der Berliner Vororte Buch und Karow (Berlin 1927), S. 62 (Buch, 1600): „Es sollen hinführo die Gottes Haus Leute zur Bestellung des Ackers und einbringung des Getreydes in allen nicht mehr denn drey Tonnen Bier geben, und alle andere unkosten einstellen, mit verwarnung, da solches nicht geschieht, das die Gottes Hauß Leuthe die übermaß der Kirchen erstatten sollen"; S. 63 (Karow, 1600): „Die Rechnung soll hinführo Jährlich auf Walpurgis [1. Mai] gehalten und der Gemeine zu Bestellung des Ackers in allen nicht mehr denn Vierte halben Thonnen Bier gegeben werden." Vgl. auch H. F. Schmid a. a. O., S. 583 f.

Johann Crüger's Praxis pietatis melica[1]

Von Dr. Elisabeth Fischer-Krückeberg in Berlin.

Die Bibliographie der Crügerschen Choralwerke hat lange im argen gelegen, und es ist auch jetzt noch nicht möglich, sie restlos klar zu stellen. Denn die frühen Ausgaben der *Praxis pietatis melica*[2]), soweit sie noch zu Crügers Lebzeiten erschienen, sind nicht lückenlos erhalten. Einzelne der ersten Auflagen, die in kurzem Abstand aufeinander folgten, sind erst seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts von der Forschung wieder ans Licht gezogen worden. Allerdings finden sich schon in den einschlägigen Werken des 18. Jahrhunderts (wie Rambachs Anthologie u. a.) gelegentlich kurze Notizen, die auf Crüger hinweisen und auch manche seiner Werke zitieren. Die mehr als mangelhafte Quellenangabe der damaligen Zeit macht es aber meistens zur Unmöglichkeit, auf Grund dieser Nachrichten weiterzuforschen. Der erste Versuch einer Bibliographie von Crügers Werken bei Langbecker[3]) ist noch äußerst unvollständig und offenbar auch nicht überall auf die Kenntnis der mitgeteilten Werke gestützt. Im Anhang wird eine „Erste Sammlung" von Crügers Choralmelodien gegeben, die hauptsächlich die Choräle des Gesangbuchs von 1640 umfaßt und später nicht fortgesetzt wurde. Von den Ausgaben der *P. p. m.* ist als einzige diejenige von 1658 angeführt, die bald darauf verloren gegangen sein muß. Winterfeld[4])

---

[1]) Vgl. hierzu die früher erschienenen Aufsätze über „Johann Crügers reformierte Gesangbücher" (Jahrbuch für brandenburgische Kirchengeschichte, Jahrgang 1930, S. 156 f.) und „Johann Crüger und das deutsche Kirchenlied" (Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst, Jahrgang 34, S. 310 f.).

[2]) Von hier ab werden folgende Abkürzungen beibehalten: *P. p. m.* = *Praxis pietatis melica*, *Ps. s.* = *Psalmodia sacra*, G. Km. = Geistliche Kirchenmelodien, N. vk. Gb. = Newes vollkömliches Gesangbuch.

[3]) E. C. G. Langbecker, „Johann Crügers Choralmelodien", Berlin 1835.

[4]) Carl v. Winterfeld, „Der evangelische Kirchengesang" (1847) II S. 167 ff., III S. VII.

fand als erster den Frankfurter Nachdruck von 1656 auf; da er ihn aber als Originalausgabe behandelt, kommt er bei einem Vergleich dieses Nachdrucks, der nicht ohne selbständige Abänderungen ist, mit dem N. vk. G. 1640 zu einem etwas schiefen Urteil. Die nächstfolgende ihm bekannte Auflage ist erst die zwölfte von 1666; von den späteren sind nur diejenigen von 1690, 1702 und 1733 angeführt. — Die erste wirklich umfassende und wissenschaftlich gestützte Bibliographie der Crügerschen Gesangbücher stammt von J. F. Bachmann[5]). Hier ist die Reihenfolge der Auflagen der *P. p. m.* wesentlich vervollständigt. Doch kannte Bachmann ebenfalls noch keine der Auflagen vor dem Frankfurter Nachdruck 1656 und unternahm infolgedessen den Versuch, diesen auf das Rungesche Gesangbuch von 1653 zurückzuführen, während das N. vk. Gb. 1640 eine Sonderstellung einnehmen soll. Die sehr eingehende Vergleichung ist durch die Auffindung früherer Auflagen der *P. p. m.* hinfällig geworden, die Bachmann selbst gelang und über die er in seiner Ausgabe von Paul Gerhardts Liedern[6]) und namentlich in einem Vortrag über Gerhardt[7]) berichtete. In dem Anhang zu letztgenanntem Werk „Über die ersten Ausgaben der *P. p. m.*" gibt Bachmann eine genaue Beschreibung eines defekten Exemplares der *P. p. m.*, offenbar desselben, das sich jetzt in Wernigerode[8]) befindet und das, nachdem es lange Zeit für die dritte Auflage von 1648 gehalten wurde, sich neuerdings als die zweite Auflage von 1647 herausgestellt hat. — Die kurze Zusammenstellung in Kochs „Geschichte des Kirchenlieds und Kirchengesanges"[9]) geht nicht über Bachmann hinaus, abgesehen von einigen hypothetischen Vermutungen über die früheren Auflagen, welche Koch jedoch ebenfalls als verloren bezeichnet. Der Titel einer angeblich ersten Ausgabe der *P. p. m.* von 1644 wird zwar wörtlich mitgeteilt, doch ist die Quelle nicht angegeben, aus der Koch, der das Werk nach seinem eigenen Geständnis nicht kannte, seine Kenntnis schöpfte. Man ist um so mehr versucht, an der Zuverlässigkeit des Zitates zu zweifeln, als die Angaben über die folgenden Auflagen den Tatsachen vollkommen widersprechen und gänzlich aus der Luft gegriffen scheinen. Die bestimmte Angabe, daß die *P. p. m.* in den Jahren 1650, 51 und 52 immer wieder neu herausgegeben wurde und zwar 1652 zum 7. Male, ist

[5]) „Geschichte der Berliner Gesangbücher" (Berlin 1856) S. 46 ff.

[6]) „Paul Gerhardts Geistliche Lieder" (Berlin 1866) S. 5 ff., 19 ff.

[7]) „Paul Gerhardt." Vortrag, gehalten im evangelischen Verein (Berlin 1863).

[8]) Fürstlich Stolbergsche Bibliothek, Sign. Hb.

[9]) 3. Auflage (Stuttgart 1868), Band IV, S. 101 ff.

durch die Auffindung der fünften Auflage (1653) und siebenten Auflage (1657) widerlegt. Auch der ausführliche Titel einer angeblich achten Auflage von 1653 ist nur durch einen Rückschluß aus dem Frankfurter Nachdruck 1656 hergestellt. Daher ist es auch ungewiß, ob Koch die angeführte neunte (1659) und zehnte Auflage (1661) selbst gesehen hat. Jedenfalls sind die hier mitgeteilten Angaben geeignet, bei der Benutzung des viel zitierten Kochschen Werkes zur Vorsicht zu mahnen. — Eine Zusammenfassung der bisherigen Ergebnisse nebst wertvollen Ergänzungen erschien dann von A. Fischer, dem Verfasser des bekannten Kirchenliederlexikons, in den von ihm herausgegebenen „Hymnologischen Blättern"[10]). Hier wird auf die einige Hefte zuvor mitgeteilte Beschreibung der von Zahn aufgefundenen *Editio V* von 1653[11]) verwiesen und die letzten Auflagen ziemlich vollständig mitgeteilt. Ferner sind neben den Frankfurter Ausgaben auch diejenigen von Hamburg nachgewiesen und der Stettiner Nachdruck erwähnt. — Eine wirklich brauchbare, fast vollständige und streng wissenschaftliche Bibliographie der Crügerschen Gesangbücher besitzen wir erst durch das bekannte große Quellenwerk von Zahn[12]), das bei jeder einzelnen Auflage zugleich den Fundort mitteilt. Hier ist die Aufzählung von der zehnten Auflage (1661) an fast lückenlos (es fehlen nur die Auflagen 21, 26, 31 und 33). Leider bleibt aber der Nachweis über die zu Crügers Lebzeiten erschienenen Ausgaben noch immer unvollkommen; aus diesem ganzen Zeitraum sind nur die zweite (irrtümlich als die dritte von 1648 bezeichnete), fünfte und zehnte Auflage nachgewiesen. — Eitner[13]) begnügt sich im wesentlichen damit, auf Zahn zu verweisen. Seine eigene Aufzählung ist recht flüchtig und berücksichtigt nicht alle neuen Ergebnisse. Von neuen Funden ist nur die siebente Berliner Auflage von 1657 nachgewiesen[14]). Eine kurze Beschreibung derselben folgte bald aus der Feder von W. Tümpel[15]). Der einzige Fortschritt der letzten Jahre über Zahn hinaus ist die Auffindung eines unversehrten Exemplares der zweiten Auflage von 1647, das sich nach einer genauen Vergleichung mit dem defekten Exemplar der Wernige-

[10]) Jahrgang 1889, S. 130 ff.

[11]) Ebenda S. 71, 96 und 104.

[12]) Johannes Zahn, „Die Melodien der deutschen evangelischen Kirchenlieder" (Gütersloh 1893 ff.), Band VI, S. 171 ff. und 195 ff.

[13]) „Quellenlexikon" III, S. 120.

[14]) Der Frankfurter Nachdruck von 1653 (achte Auflage unter Mitwirkung von Sohren!) beruht offenbar auf einem Irrtum; statt 1653 ist 1683 zu lesen. Vgl. Eitner unter „Sohren".

[15]) Monatsschrift „Siona", 29. Jahrgang, 1904, S. 227 f.

roder Bibliothek als mit diesem identisch herausstellte[16]. Es ist somit die zweite Auflage erhalten, während von der dritten ebenso wie von der vierten und sechsten jeder Hinweis fehlt. Die achte und neunte Auflage (1658, 59) sind noch im vorigen Jahrhundert bekannt gewesen[17], haben sich aber nicht wieder auffinden lassen[18]. Dagegen scheinen sich die Frankfurter Nachdrucke, die Zahn a. a. O. VI, S. 195 ff. aufzählt, sämtlich erhalten zu haben. Zu den Nachdrucken von Hamburg, die Zahn nicht erwähnt, kommen in der vorliegenden Arbeit noch ein Nachdruck aus Lübeck und die lang vermißte Stettiner Auflage[19].

Im Anschluß hieran sei noch kurz auf das vielumstrittene Verhältnis der *P. p. m.* zu dem N. vk. Gb. 1640 eingegangen. Da die erste Ausgabe der *P. p. m.* für verloren galt, hat man schon früh versucht, durch Rückschlüsse aus gelegentlichen Äußerungen in den Vorreden der späteren Auflagen das Erscheinungsjahr derselben festzustellen. Man stützte sich dabei auf einen Ausspruch von Phil. Jac. Spener, damaligem Prediger an St. Nikolai, der in der Vorrede zur 29. Auflage der *P. p. m.* von 1702 (datiert 16. Nov. 1701) folgendes anführt[20]: „. . . Nachdem von des sel. Herrn George Rungens Erben die von dem auch sel. Herrn Joh. Crüger . . zusammengesammelte und mit Noten versehene sogenannte *Praxis pietatis melica . . .* erstmals 1640 verlegt worden war . . ." Spener sah also das N. vk. Gb. 1640 und die *P. p. m.* als ein und dasselbe Werk an. – Diese Ansicht wurde dann von verschiedenen Seiten bestritten. Winterfeld macht zuerst für den Unterschied geltend, daß das Gesangbuch von 1640 mehrstimmig sei, die *P. p. m.* (von 1656) dagegen nur Melodie und Baß enthalte — ein nicht stichhaltiger Grund, wenn man bedenkt, daß die Ausgaben von 1666 und 1690 ebenfalls in vier Stimmen erschienen und daß doch auch die G. Km. 1649 als zur *P. p. m.* gehörig

[16]) Es ist kurz beschrieben von W. Tümpel in der Monatsschrift „Siona", Jahrgang 1905, S. 201 f. Besitzer ist Herr D. Superintendent Eberlein in Strehlen (Schlesien).

[17]) Vgl. Langbecker a. a. O. S. 16 und „Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft" 1857, Jahrgang VIII, S. 135 ff. Der Besitzer der neunten Auflage war damals Seminardirektor Dr. K. F. Th. Schneider.

[18]) Eine Rundfrage an die Mehrzahl der hier in Frage kommenden Bibliotheken ist ergebnislos verlaufen.

[19]) Sie befindet sich in der Fürstlichen Bibliothek zu Rudolstadt. — Ein neuerer Aufsatz von v. d. Heydt, „Paul Gerhardts Bedeutung für die evangelische Kirchenmusik", bietet hinsichtlich der Bibliographie der *Praxis pietatis* nichts Neues (erschienen in „Festgabe zum Deutschen Pfarrertag in Berlin", Eberswalde 1928).

[20]) Zitiert nach Bachmann, „Geschichte der Berliner Gesangbücher", S. 46.

anzusehen sind[21]). Außerdem brachte ja das N. vk. Gb. 1640 ebenfalls nur Melodie und Baß; die Mittelstimmen erschienen erst später und nur für den Fall „dofern jemand beliebung dazu trüge"[22]). — Mit besonderer Entschiedenheit wehrt Bachmann die Spenersche Ansicht ab, indem er darauf hinweist, daß die äußere Einteilung der *P. p. m.* gegenüber dem N. vk. Gb. 1640 und dem Rungeschen Gesangbuch 1653 eine ganz verschiedene sei. — Wichtiger jedoch als diese sekundären Schlüsse ist eine direkte Äußerung Crügers in der Widmung der *P. p. m.* 1647. Es heißt dort: „... In dessen Betrachtung, Gnädigster Churfürst unnd Herr, habe ich vor 6. Jahren ein Christliches Kirchen-Gesangbüchlein, so auf diese in der Chur- und Marck Brandenburg löbliche Kirchen, vornemlich Churf. Durch. beyder Residentz Städte Berlin und Cölln gerichtet, zusammen gebracht, unnd durch den Druck *publicir*en lassen, welches meinem Erlöser und Seligmacher Christo Jesu . . . zugeschrieben: Weil aber dasselbe, ungeachtet in ziemlicher Anzahl, bald und wohl abgangen, daß nach mehren *Exemplarien* viel fragens gewesen: Als bin ich dadurch geursachet, selbiges (!) nicht allein zu *revidir*en . . ." Daraus geht mit Sicherheit hervor, daß die zweite Auflage der *P. p. m.* direkt auf das N. vk. Gb. 1640 folgte und dies also mit der gesuchten ersten Ausgabe der *P. p. m.* identisch ist[23]).

[21]) Vgl. Jahrbuch für brandenburgische Kirchengeschichte, Jahrgang 1930, S. 165.

[22]) Übrigens irrt Winterfeld (und mit ihm Bachmann a. a. O. S. 49), wenn er den Generalbaß als neue Errungenschaft der Ausgabe von 1656 ansieht. Schon die inzwischen aufgefundene zweite Auflage 1647 und fünfte Auflage 1653 liefern den Gegenbeweis. Aber auch die Stelle der Vorrede, auf die W. sich beruft („. . . also habe ich mich . . . dasselbe nicht allein *de novo* zu *revidiren:* Sondern auch mit mehren Liedern, wie auch vielen anmutigen Melodien nebenst untergesetztem *Fundament* zu verbessern mich bemühet . . .") gibt keinen Anlaß zu obiger Deutung. Daß die Worte „nebenst untergesetztem *Fundament*" in der sonst wörtlich wiederholten Vorrede von 1661 (*Editio* X) fehlen, mag ein Zufall sein; möglicherweise sollte auch gerade der Irrtum vermieden werden, als sei der Baß eine Neuerung.

[23]) Eine spätere Äußerung Runges, die man mehrfach als einen Gegenbeweis angeführt hat, fällt demgegenüber nicht ins Gewicht. Sie findet sich in der Vorrede zur 18. Auflage (datiert 10. Sept. 1675): „. . . Darumb weil du (sc. die Christliche Kirche) mich so hoch gewürdigt hast, daß ich dieses dein . . . Werk nunmehr bei 31 Jahren unwürdig geführet und nun dies Büchlein achtzehnmal herausgebracht . . ." Wie schon Tümpel bemerkt, kann sich dies wohl nur auf die Geschäftsübernahme Christoph Runges beziehen, die im Jahre 1644 erfolgte. Immerhin deuten die achtzehn Auflagen, bei denen Runge mitgearbeitet hat (wohl als Faktor in seines Vaters Druckerei), auf eine frühere Zeit. — Der bei

Schon früher ist auf die Abhängigkeit des N. vk. Gb. 1640 von Johann Hermann Scheins *Cantional* von 1627 hingewiesen worden, die in der Fassung des Titels, in der Bestimmung für die eigene Kirche, in Umfang, Format und vor allem in der Tendenz der Vorrede zum Ausdruck kommt. Ganz ähnlich wie Schein nimmt Crüger in sein Gesangbuch „vornemlich des Herr Lutheri vnd anderer gelehrten Leute / Geist- vnd Trostreiche Lieder / so bißhero in Christl: Kirchen bräuchlich gewesen" auf, und zwar „mit außenlassung der vnnötigen vnd vngebräuchlichen Lieder". Auch er hat die Melodien zum Teil recht erheblich „korrigiert" und auch „gäntzlich verendert", und wie Schein auch eigene Melodien beigesteuert. Vergleicht man nun den Inhalt beider Werke, so bestätigt sich die Vermutung, daß wir in Scheins *Cantional* das Vorbild zu suchen haben, das Crüger sich bei seiner ersten Publikation zum Muster nahm. Hier wie dort stehen die alten Lutherlieder im Mittelpunkt. Charakteristisch für beide Werke ist die Aufnahme alter lateinischer Hymnen unter die protestantischen Kirchenlieder. Wenn auch die lateinische Sprache sich noch lange im protestantischen Gottesdienst hielt und für die Figuralmusik erst Mitte des 17. Jahrhunderts weichen mußte, so waren doch im Gemeindegesang diese Lieder längst verdeutscht; nur die beiden *Resonet in laudibus* und *Cum dulci jubilo* waren überall lateinisch verbreitet. Sachsen macht hier eine Ausnahme; es hält länger als jedes andere deutsche Land am Alten fest — vielleicht unter dem Einfluß des benachbarten Böhmen —, und wir finden die lateinische Sprache noch in Bachs Magnifikats und Messen[24]). Der Thomaskantor Schein gibt auch die Melodien der lateinischen Gesänge in der alten gregorianischen Gestalt, doch fügt er den meisten zugleich mit einer eignen deutschen Übersetzung eine Umbildung der alten Melodie zugunsten moderner Rhythmik und strophischem Bau hinzu. Ganz ähnlich Crüger. Allerdings bringt er nur einige der lateinischen Hymnen (im ganzen acht) und gibt die Melodie dazu von vornherein in veränderter Fassung; doch fügt er ihnen ebenso wie Schein jedesmal kleine deutsche „Gebetlein" und lateinische „*Versus*" bei. Daß er aber in Berlin mit den lateinischen Gesängen kein

Koch (s. o.) mitgeteilte Titel einer *P. p. m.* von 1644 ist möglicherweise eine willkürliche Konstruktion, die sich auf den Rungeschen Ausspruch stützt.

[24]) Für die lateinische Sprache im sächsischen Gemeindegesang ist das Gesangbuch von Vopelius (Leipzig 1682) charakteristisch, das neben zahlreichen lateinischen Hymnen sogar die vollständige lateinische Passion von Walter enthält.

Glück hatte, beweist der Umstand, daß die nächste Ausgabe von 1647 diese Lieder sämtlich ausmerzt.

In der Zusammenstellung der Lieder macht sich ebenfalls der sächsische Einfluß geltend. Von den wenigen neueren Liedern ist die Mehrzahl sächsischen Ursprungs; mehrere Melodien Scheins sind herübergekommen, und auch Calvisius hat Crüger anscheinend gekannt. Darüber hinaus sind nur noch fünf Melodien von Gese und drei aus dem französischen Psalter aufgenommen; letztere waren jedoch schon vorher im protestantischen Gottesdienst verbreitet.

Was Crüger außerdem Selbständiges gibt, ist zunächst die starke textliche Bereicherung durch die Aufnahme Heermannscher Lieder. Nicht weniger als 35 seiner Gedichte finden wir hier; mit ähnlichem Nachdruck hat weder früher noch später jemand auf die tiefempfundenen, in ausdrucksvoller und sehr reiner Sprache geschriebenen Dichtungen des schlesischen Predigers aufmerksam gemacht. Hier beweist Crüger zum erstenmal sein feines künstlerisches Urteil hinsichtlich der Texte; es ist sein besonderes Verdienst und zugleich das Geheimnis des enormen Erfolges seiner *P. p. m.*, daß er seine Gesangbücher frei hielt von den Geschmacklosigkeiten, die leider so viele religiöse Dichtungen des 17. Jahrhunderts kennzeichnen. Neben Heermann ist vor allem der noch dem 16. Jahrhundert angehörende B. Ringwaldt berücksichtigt (1530—1598), einer der gediegensten Dichter seiner Zeit. Mehrere Lieder sind von Crügers Berliner Kollegen beigesteuert; unter ihnen hat sich M. Schirmer als Verfasser der beiden Lieder „O heilger Geist, kehr bei uns ein" und „Nun jauchzet all ihr Frommen" einen Namen gemacht.

Zu achtzehn von den 35 Liedern Heermanns hat Crüger Melodien gesetzt, die mit seinem Namenszeichen versehen sind, ebenso zu weiteren vier Liedern von anderen Dichtern. Doch ist diese Zahl stark einzuschränken, denn bei näherer Untersuchung stellen sich siebzehn als Umbildungen fremder Vorlagen heraus[25]). Auch nach der andern Seite ist die Signierung unzuverlässig, denn Crügers Bearbeitung erstreckt sich auch auf nicht signierte Lieder. Fast alle älteren Melodien tragen mehr oder weniger die Spuren seiner bessernden Hand.

Das N. vk. Gb. 1640 hatte einen starken Erfolg, wie wir aus Crügers eignem Munde wissen[26]). Ungeachtet es „in ziemlicher Anzahl" erschienen war, war es doch „bald und wohl abgangen, daß nach mehren *Exemplarien* viel fragens

[25]) Vgl. Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst, Jahrgang 1929.

[26]) Vgl. die Vorrede der *P. p. m.* 1647.

gewesen". Crüger sah sich deshalb sechs Jahre später veranlaßt, eine neue Auflage vorzubereiten. Nach der Vorrede von 1647 hat er das Gesangbuch von 1640 „*revidirt*, unnd mit vielen außerlesenen Gesängen vermehrt". Ein genauer Vergleich lehrt aber, daß die *P. p. m.* von 1647 nicht nur eine Vermehrung des N. vk. Gb. bedeutet, sondern daß der Unterschied tiefer geht. 31 von den Liedern von 1640 wurden in der neuen Auflage ganz beseitigt, und zwar nicht nur alle lateinischen Gesänge, sondern auch eine ganze Reihe älterer Melodien des 16. Jahrhunderts. Diese Reduktion der althergebrachten Lieder ist bezeichnend für den veränderten Charakter der *P. p. m.*, der sich auch in der andern Fassung des Titels ausspricht[27]). Zwar bilden die Lutherlieder immer noch den Kern des Ganzen, aber der Nachdruck liegt jetzt auf dem Sammeln neuer Lieder und dem Erfinden eigener Melodien. Die Bestimmung für den Hausgottesdienst, für die private Andacht steht im Vordergrund, und die „Befoderung des Kirchen GOttes Dienstes" wird nur noch nebenbei erwähnt. Der erbauliche Charakter bleibt der *P. p. m.* fortan eigentümlich, doch äußert sich Crügers künstlerischer Geschmack gerade darin, daß er nicht schroff mit dem Alten brach und ganz in der neuen, schwärmerischen Richtung aufging wie so viele seiner Zeitgenossen, sondern daß er mit sicherem Takt die Vermittlung zwischen beiden fand. Gewiß hat Crüger in dieser Beziehung viel seinem Umgang mit den besten und maßvollsten Dichtern seiner Zeit zu danken. Wenige Jahre vor dem Erscheinen der zweiten Auflage der *P. p. m.* muß er die Bekanntschaft Paul Gerhardts gemacht haben[28]). Wie gut sich beide verstanden und wie nahe Freunde sie wurden, ist durch die Tatsache bezeugt, daß bis zu Crügers Tod sämtliche geist-

[27]) Facsimile von Titelblatt und Seite 1 bei Wilhelm Nelle, „Geschichte des deutschen evangelischen Kirchenliedes" (Hamburg, Schloeßmann, 2. Auflage 1909), S. 96, 97. — Der Titel ist, wie schon Spener vermutete (vgl. Vorrede zur *P. p. m.* 1702), wahrscheinlich von einem damals sehr bekannten und verbreiteten Erbauungsbuch des englischen Theologen und Bischofs Ludwig Bayly (gest. 1632) herübergenommen, dessen Titel in der deutschen Übersetzung ebenfalls beginnt: *Praxis pietatis* oder Vbung der Gottseligkeit.

[28]) Etwa 1642 oder 1643 siedelte der Wittenberger Student Paul Gerhardt (geb. 1607) nach Berlin über, um in der Familie des Kammergerichtsadvokaten Berthold das Amt eines Hauslehrers anzutreten. Im Jahre 1651 verließ er Berlin für einige Jahre und ging als Geistlicher nach dem nahen Luckenwalde; die Verbindung mit Crüger blieb in dieser Zeit bestehen. 1657 kehrte er als neu gewählter Diakon an St. Nikolai nach Berlin zurück, wo er nun zehn Jahre lang bis zu seiner bekannten Amtsentsetzung infolge der Reversstreitigkeit blieb. (Vgl. Petrich, „Paul Gerhardt", Gütersloh 1914).

lichen Lieder Gerhardts in der *P. p. m.* und meistens mit Crügerschen Melodien versehen erschienen. Die Dichtungen Paul Gerhardts bedeuten den Höhepunkt des persönlich empfundenen Erbauungsliedes; an Innigkeit, Tiefe und Wärme kann sich kein anderer geistlicher Dichter mit ihm messen. Sein Stil zeichnet sich durch musterhafte Reinheit aus, in der einfachen und doch ausdrucksstarken, plastischen Sprache überragt er alle seine Zeitgenossen. Sicher haben seine Lieder einen großen Teil zu der beispiellosen Beliebtheit beigetragen, die sich die *P. p. m.* im Laufe der Zeit erwarb[29]).

Neben den fünfzehn Liedern von Paul Gerhardt, die die zweite Auflage der *P. p. m.* enthält, und zwei andern von M. Schirmer und dem Berliner Propst Lilie ist hauptsächlich der Königsberger Dichterkreis berücksichtigt, vor allem Georg Werner (11), Simon Dach (7) und Bernhard Derschow (3). Um so auffälliger ist es, daß hier und auch später keine einzige von Alberts Melodien in die *P. p. m.* aufgenommen ist[30]). Der Grund liegt offenbar in Crügers Abneigung gegen alles Kunstmäßige im Choral und in seiner absichtlichen Betonung der größten Einfachheit. Dagegen machten die Werke des Hamburgers Johann Rist, die in der Zwischenzeit erschienen waren, auch in musikalischer Hinsicht Eindruck auf Crüger, und zwar zogen ihn ganz besonders die Melodien Johann Schops in den ersten fünf „Zehnten" der „Himmlischen Lieder" von 1641 und 1642 an. Bei zweien von den sieben Ristschen Gedichten hat Crüger Schops Melodie übernommen[31]); andre Melodien Schops sind von Crüger umgebildet, und mehrere Dichtungen von Rist haben ihn später zu eigenen Melodien angeregt. – Daß Crüger auch die zwei Jahre zuvor (1645) erschienene zweite vermehrte Auflage des *Cantionals* von Schein für die *P. p. m.* benutzt, ist selbstverständlich. Eine ganze Reihe von Melodien sind daraus über-

---

[29]) Das erkennt schon Joh. Hoefel in der Zueignung seines „Historischen Gesangbuches" (Schleusingen 1681): „. . . da doch bewußt, wie das Berlinische, von Joh. Crüger zusammengetragene Gesangbuch seiner gar schönen und sonderlich der von Herrn Paul Gerhardi gemachter und darein gebrachter Lieder halber nicht genug zu loben." (Vgl. Petrich a. a. O. S. 319.)

[30]) Die schöne Melodie „Einen guten Kampf hab ich", die später durch Sohren weiter verbreitet wurde, ist in der *P. p. m.* durch eine ältere, und die zu „Gott des Himmels und der Erden", die noch in Runges Gesangbuch stand, durch eine neue Melodie von Crüger selbst ersetzt worden.

[31]) Es sind die Lieder „Ermuntre dich, mein schwacher Geist" und „Werde munter, mein Gemüte", die auch später noch zu den bekanntesten gehören.

nommen, darunter zwei neue von Schein selbst[32]). — Über die gesteigerte Berücksichtigung des reformierten Psalters ist schon a. a. O. berichtet worden[33]). Die vier Psalmenmelodien, die Crüger 1647 neu aufnahm, waren damals in lutherischen Gesangbüchern schon verbreitet[34]), doch beweisen sie, daß Crüger an dem eigenartigen Charakter der Melodien Gefallen fand. — Wieviel der neu aufgenommenen Melodien von Crüger selbst stammen, ist nur durch den Vergleich mit späteren Auflagen der *P. p. m.* festzustellen, da in der zweiten Auflage keine Melodie signiert ist. Es sind im ganzen vierzehn Melodien, die später mit Crügers Namen versehen worden sind, doch gehören ihm nur sieben ohne Einschränkung an.

Die zwei Jahre später erschienenen „Geistlichen Kirchenmelodien" (1649) gehören eng mit der *P. p. m.* zusammen und bilden deren notwendige Ergänzung[35]). Sie enthalten 161 Choräle, also fast alle Melodien der *P. p. m.* von 1647. Daß die dritte Auflage von 1648 darüber hinaus noch eine Anzahl neuer Lieder enthielt, ist sehr wahrscheinlich, da der Zuwachs in der fünften Auflage von 1653 ein ungewöhnlich großer ist.. Vermutlich sind die elf neuen Melodien in den G. Km. schon in der *P. p. m.* von 1648 enthalten. Vier bzw. fünf dieser Melodien sind von Crüger erfunden oder umgebildet, wie die Signierung in den späteren Auflagen der *P. p. m.* beweist (auch in den G. Km. ist der Verfasser der Melodien nirgends genannt). Von besonderem Interesse ist, daß Crüger hier zum erstenmal Dichtungen seines Landsmannes Johann Franck aufnimmt, die ihm offenbar ganz besonders zusagten[36]). Franck übertrifft Gerhardt

[32]) Das Lied „Mein Augen schließ ich jetzt" des M. Apelles von Löwenstern scheint direkt aus dem Breslauer Gesangbuch von 1644 (zweite Auflage) zu stammen, dem Löwensterns sämtliche Melodien im Anhang beigegeben sind.

[33]) Vgl. Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte, Jahrgang 1930, S. 175.

[34]) Es sind die Melodien „Die Sonn' hat sich mit ihrem Glanz gewendet" (Ps. 8), „O Mensch, beweine deine Sünd'" (Ps. 119) und „Ach Herr, mit großen Schmerzen" (Ps. 130). Sie finden sich, wie Zahn nachgewiesen hat, bei Jeep und z. T. im Leipziger, Nürnberger, Görlitzer und Breslauer Gesangbuch.

[35]) Vgl. E. Fischer-Krückeberg, „Johann Crügers Choralbearbeitungen" (Zeitschrift für Musikwissenschaft, Jahrgang 1931).

[36]) Eine Beziehung zwischen Crüger und Franck war dadurch gegeben, daß beide aus Guben gebürtig waren, wo Franck seit den vierziger Jahren bis zu seinem Tode als Bürgermeister wirkte. Einige Lieder des damals dreißigjährigen Dichters (geb. 1618) waren schon 1648 in G. Weichmanns „Sorgenlägerin" aufgenommen und auch mit Melodien versehen worden. Von 1649 ab erschienen Francks Lieder in Crügers Gesangbüchern, und bis 1655 war Crüger Francks einziger Komponist. Nach 1655 trat Crüger ein Mitbewerber in der Person des Gubener Kantors Christoph

noch an Weichheit und Betonung des Gefühlsmäßigen; er gerät leicht ins Schwärmerische und gilt als der „Mystiker" unter den damaligen Liederdichtern. Reicht er nicht an Gerhardts Kraft und Geschlossenheit heran, so ist seine reine und wohllautende Sprache doch derjenigen Gerhardts ebenbürtig, und er kann mit Recht zu den ersten Dichtern seiner Zeit gezählt werden. Crüger hat seine Lieder in großer Anzahl in die *P. p. m.* übernommen und mit besondrer Neigung in Musik gesetzt.

Vermutlich enthielt auch die vierte Auflage der *P. p. m.*, von der nichts weiter bekannt ist, eine Anzahl neuer Lieder, denn im Jahre 1653 erscheinen an neuen Melodien nicht weniger als 45, darunter 37 von Crüger. Sie sind sämtlich in der fünften Auflage der *P. p. m.*, von 1653 und nur zum Teil in dem Rungeschen Gesangbuch desselben Jahres enthalten, was die Priorität des letzteren sehr wahrscheinlich macht. Runge hielt sich bei der Zusammenstellung seines Gesangbuches durchaus an das Vorbild der *P. p. m.* Sehr stark sind P. Gerhardt, Johann Franck, Heermann und Rist vertreten. Die Melodien des Rungeschen Gesangbuchs stammen fast ohne Ausnahme von Crüger. Von den im ganzen 44 Melodien erscheinen 18 hier zum erstenmal.

Die *P. p. m.* desselben Jahres erhöht diese Zahl noch um weitere fünfzehn. Die zwischenliegenden Jahre waren die bei weitem produktivsten für Crügers Choralkomposition. Die Sammeltätigkeit geht dagegen von nun an stark zurück, ja sie ist, was die Melodien angeht, seit 1647 so gut wie abgeschlossen. Die 116 neuen Gedichte, die die *P. p. m.* 1653 gegenüber der zweiten Auflage von 1647 aufweist, stammen fast alle von den beiden Dichtern, denen sich Crüger von jetzt an ausschließlich zuwendet: Paul Gerhardt (55) und Johann Franck (28). Daneben kommen nur noch Rist (2), Simon Dach (2) und einige andere zu Worte, unter letzteren auch Christoph Runge, der sich hier anscheinend zum ersten Male, wenn auch noch anonym, als geistlicher Dichter hervortut. Bei vier Liedern, darunter das allgemein bekannte „Jesus, meine Zuversicht", gilt die Kurfürstin Luise als Dichterin. Die Zuschreibung stützt sich in erster Linie auf Runges Vorrede in seinem Gesangbuch 1653[37]), wird aber stark bestritten und wohl mit Recht, da die Kurfürstin nachweislich noch 1658

Peter entgegen, dessen „Andachts-Zymbeln" eine ganze Reihe neuer Lieder von Franck enthalten. Franck selbst hat seine Melodien in manchen Fällen den Crügerschen vorgezogen, wie sein „Geistliches Sion" von 1674 beweist.

[37]) Abgedruckt bei Bachmann a. a. O., S. 32 ff.

des Deutschen schlecht mächtig war[38]. Der wahre Verfasser wird sich jetzt kaum noch feststellen lassen. Die Zahl der neu aufgenommenen Melodien beträgt (gegenüber 1647) 45; von diesen waren 24 schon in Runges Gesangbuch enthalten. 28 von diesen Melodien sind mit Crügers Namen bezeichnet; fünf sind anonym, stammen aber jedenfalls auch von Crüger. Von den übrigen zwölf gehen acht auf französische Psalmen zurück, zwei sind aus Scheins *Cantional* herübergenommen, andere zwei sind Umbildungen von Melodien von Schop und Stobaeus, und eine ist älteren Ursprungs.

Die Übersicht macht den jetzt überwiegenden Einfluß des französischen Psalters hinsichtlich der Melodien deutlich; er ist von nun an die einzige fremde Quelle, die Crüger nachdrücklicher heranzieht. Die inzwischen in großer Anzahl erschienenen Gesangbücher berücksichtigt er in musikalischer Hinsicht gar nicht, und von der stark anwachsenden Literatur der geistlichen Arie nimmt er überhaupt keine Notiz. Immer mehr bilden Crügers Melodien zu den Gedichten von Gerhardt und Franck den Mittelpunkt und geben der *P. p. m.* ihre eigentümliche Physiognomie. Während das Werk bei seinem ersten Erscheinen 1640 durchaus den Charakter eines Sammelwerkes hatte, wird es von 1647 ab mehr und mehr zu dem speziellen Organ einer engbegrenzten kleinen Gruppe. Diese Tendenz bleibt bis zu Crügers Tode bestehen, jedoch war mit dem Jahre 1653 der Höhepunkt überschritten. Die späteren Auflagen bringen nur noch ganz spärliche Beiträge; nicht mehr als zwei Melodien sind noch mit Crügers Namen versehen, möglicherweise gehören ihm noch weitere zwei an.

Die vier Jahre später (1657) erschienene siebente Auflage zeigt den Rückgang deutlich. Zwar kündigt auch hier die Vorrede „viele anmutige neue Melodien" an, doch sind diese Worte nur mechanisch in Analogie zu den früheren Auflagen hingesetzt. In Wirklichkeit enthält die siebente Auflage von neuen Melodien nur eine einzige, nämlich Crügers „Dreieinigkeit der Gottheit wahrer Spiegel". Dagegen sind von Gedichten ohne Melodie 20 neu aufgenommen. Sie gehören diesmal nicht so einseitig Gerhardt und Franck an, von denen sich nur drei bzw. eins darunter befinden, sondern verteilen sich auf verschiedene Verfasser, die zum Teil noch nicht in der *P. p. m.* vertreten waren. Am stärksten sind die beiden Herausgeber des Hannoverschen Gesangbuches von 1646 be-

[38]) Vgl. „Blätter für Hymnologie", Jahrgang 1894, S. 181. — Neben der Kurfürstin werden auch Otto von Schwerin und Christoph Runge als Verfasser genannt.

rücksichtigt, David Denicke (5) und J. Gesenius (3). Zum erstenmal begegnen wir auch den Namen Opitz und Olearius.

Die achte und neunte Auflage sind zwar verloren, doch haben wir wenigstens für die letztere einen Ersatz in dem Stettiner Nachdruck von 1660, der abgesehen von ganz geringen Zusätzen[39]) ein wortgetreuer Abdruck der neunten Auflage zu sein scheint. Der Band enthält gegenüber 1657 vierzehn neue Dichtungen, die auch in der zehnten Auflage wiederkehren, darunter vier von Gerhardt, zwei von Nic. Hermann, ferner von Heinrich Held[40]), Georg Weissel und verschiedenen andern. Von besonderem Interesse ist die Melodie „Ach wie nichtig, ach wie flüchtig" von Michael Franck, den Crüger hier zum erstenmal heranzieht[41]). Außer dieser ist die einzige neue Melodie eine anonyme zu dem Liede „Macht hoch die Tür, die Tor macht weit", die möglicherweise von Crüger selbst stammt.

In der zehnten und letzten Auflage, die Crüger noch selbst herausgab, ist die Gesamtzahl der Lieder auf 550 gestiegen. Siebzehn davon sind neu und beweisen, daß Crüger noch in seinen letzten Lebensjahren die Literatur der geistlichen Erbauungsdichtung mit Interesse verfolgte. Hier sind zum erstenmal von Süddeutschen Arnschwanger, von Norddeutschen Zesen herangezogen. Gerhardt steuert nur drei neue Gedichte bei; dafür tritt Christoph Runge, wenn auch anonym, wieder als Dichter hervor. Von neuen Melodien enthält die zehnte Auflage im ganzen vier. Eine davon ist mit „J. C." bezeichnet, und eine andere anonyme stammt wohl ebenfalls von Crüger. Auch von Michael Franck ist wieder eine Melodie übernommen.

*

Im Jahre 1662 starb Crüger. An seiner Stelle setzte Christoph Runge das Werk selbständig fort. Crüger hatte es ihm „also und dergestalt erblich verkaufet / daß ich seiner Wittwen und Kindern / von jeder neuen Aufflage fünff und zwanzig *Exemplaria* / so sie auch bis daher [1672] von mir erhalten / geben / dagegen aber es einem andern in keinerley wege oder in Veränderung des *Tituls* solte können verkauffet werden. . . ."[42]) Die 1664 erschienene elfte Auflage, die Runge

[39]) Vgl. weiter unten.

[40]) Drei Lieder von ihm sind mit Sicherheit schon in der neunten Auflage von 1659 festgestellt (vgl. Goedecke, Grundriß III, S. 165).

[41]) Die Melodie scheint vor 1661 in keinen andern Druck übergegangen zu sein. Vgl. auch Zahn a. a. O., VI, S. 185.

[42]) Vorrede zur 16. Auflage 1672.

seiner Schwiegermutter Frau Marie Röberin dedizierte, enthält 67 neue Lieder, dazu vierzehn neue Melodien. Runge nahm somit die Sammeltätigkeit mit Eifer wieder auf, die Crüger in den letzten Jahren vernachlässigt hatte. Er selbst trat auch mehr hervor und zwar nicht nur als Verfasser von 16 geistlichen Liedern, sondern allem Anschein nach auch als Komponist zweier, allerdings nicht gerade hervorragender Melodien[43]. In der Vorrede beklagt er sich zunächst bitter über die inzwischen erschienenen Nachdrucke, kommt dann auf sein „vielfältiges Unglück[44]) zu sprechen, das ihn gehindert habe, für diese Auflage „ein mehres zu thun", und erwähnt dann „die noch währenden unbarmhertzigen Beängstigungen", die er täglich habe erfahren müssen.

Auf ähnliche „Beängstigungen" bezieht sich auch die Vorrede der zwei Jahre darauf (1666) erschienenen zwölften Auflage. Die Zueignungsschrift ist diesmal an den Kurfürsten selbst gerichtet und erklärt die Widmung dieser besonders reich ausgestatteten Ausgabe als einen Akt der Dankbarkeit des Herausgebers. „Allein aber / gleich wie Gott Eurer Churfürstl. Durchl. gnädigstes Herz damals / als ich in höchsten Nöthen / und nicht fern von meinem zeitlichen Untergange war / also gelencket / daß ich nechst Gott / mein Auffnehmen und Wolergehen niemanden / als Eurer Churfürstl. Durchl. allein zuzueignen habe: Also habe ich auch nicht unterlassen können noch wollen / ein solches hiermit öffentlich zu rühmen und zu preisen . . ." Das bezieht sich vermutlich auf Vorgänge des Jahres 1654, als Runge hart von seinen Gläubigern bedrängt wurde; der Kurfürst half ihm damals durch ein Moratorium auf drei Jahre[45].

Diese zwölfte Auflage zeichnet sich vor den übrigen nicht nur durch besonders großes Format (4°) und großen leserlichen Druck aus, sondern sie enthält in zwei starken Bänden auch den vollständigen vierstimmigen Satz. Die Zahl der Lieder ist auf 641 Nummern mit 252 Melodien gestiegen. Den stärksten musikalischen Zuwachs bildet der Anhang, der hier noch als selbständiges Werk erscheint. Es sind 65 „Geistreiche

[43]) Zu den Liedern „Wachet doch, erwacht, ihr Schläfer" (Nr. 30) und „Mein Herz, du willst zur Ruhe gehn" (Nr. 47). Beide Melodien haben die Chiffre C. R.; die zweite fällt durch chromatische Fortschreitungen und ein kleines Melisma am Schluß auf.

[44]) Laut Totenregister von St. Nikolai war am 9. Februar 1662 Runges Frau ihren acht Kindern nachgestorben. Vier Kinder hatte er kurze Zeit zuvor (am 26. August 1660) an ein und demselben Tage verloren.

[45]) Vom 24. März 1654; vgl. Potthast, „Geschichte der Berliner Buchdrucker", S. 21.

Epistolische Lieder"[46]), die der Berliner Stadtmusikant Jacob Hintze mit neuen Melodien versehen hatte. Der Titel erklärt, daß diese Melodien „auff *Recommendation* Herrn Johannis Crügeri Sel. und Begehren des *Auctoris* / an dessen Gesangbuche mit beygefügt sind". Auch ist dem Bande ein Ehrengedicht Crügers an Hintze vorgesetzt, den er „*Musicum Peritissimum* & *Amicum Singularem*" nennt. Zahn[47]) nimmt an, daß Runge nach Crügers Tod Hintze als musikalischen Berater zugezogen hat, was an sich wohl möglich wäre; doch vermutet schon Bachmann[48]) dahinter nur ein Buchhändlerkunststück[49]). Trotzdem behaupteten Hintzes Lieder ihren Platz in der *P. p. m.*, wenn auch von der nächsten Auflage an der selbständige Titel fallen mußte. — Ein anderes Exemplar dieser zwölften Auflage[50]), das im übrigen ein völlig übereinstimmender Abdruck ist, enthält unter Crügers Lobgedicht auf Hintze noch folgende Notiz: „Günstiger Leser. Dieses Werck kömmt nicht allein anitzo mit 4. *Vocal*-Stimmen heraus / sondern es sollen auch künfftig noch 3. *Instrumental*-Stimmen / so wol auch zu des Seligen Herrn Johannis Crügeri Gesangbuche / weil seine *Manuscripta* darzu noch fürhanden / mit folgen. C. R."[51]) Von der hier angekündigten Ausgabe der *P. p. m.* mit Crügers Instrumentalbegleitung ist nichts bekannt. Weshalb die Absicht fallen gelassen wurde, wissen wir nicht; die folgenden Auflagen (mit Ausnahme der 24. und 25.) geben nur Cantus und Bassus.

Von den nächsten Auflagen, die schnell aufeinander folgten, bringt jede einen starken Zuwachs von Gedichten[52]). Die dreizehnte Auflage von 1667 zeichnet sich dadurch aus, daß sie im Anhang einen selbständigen Beitrag Runges mit folgendem Titel enthält: „Christoff Rungens Fünf und Zwanzig

[46]) Davon stammen 56 von Martin Opitz.

[47]) a. a. O. VI, S. 175.

[48]) a. a. O. S. 98.

[49]) Daß auch schon damals die Empfehlung Hintzes durch Crüger manchem verdächtig vorkam, beweist eine Bemerkung von unbekannter gleichzeitiger Hand auf dem Titelblatt des Berliner Exemplars Eh 7212. Hier ist das Wort „*Recommendation*" durchstrichen und „*Permission*" darübergeschrieben, ferner vor „Begehren" ein „hertzlichem" eingeschoben; daneben steht die Notiz: „*Mentiris Cain:* Es mag auch wol nicht wahr seyn, daß Er hirvon etwas gewust, zumahlen klar da stehet, daß Er schon tod gewesen, da solches geschehen ist; das beste ist: H. Crüger kan sich nicht verantworten."

[50]) Berlin, Staatsbibliothek (Sign. Eh 7212 a).

[51]) Die Bearbeitung von Hintzes Melodien erschien erst erheblich später und in anderem Verlag.

[52]) Die letzte von Crüger redigierte Auflage (1661) enthält 550 Lieder, die von 1664: 610, 1666: 641, 1667: 710, 1671: 760 usw.

Weltliche Oden, Nebst einigen andern mehr Gesängen. Berlin, Gedruckt im Jahre 1667." Von der 16. Auflage an (1672) sind seine Gedichte in der *P. p. m.* mit einem Stern (*) bezeichnet. Von neuen Melodien sind dagegen nur wenig aufgenommen. Hintzes Lieder werden seit 1667 ohne besonderen Titel als Anhang beigefügt. Die letzte von Runge selbst redigierte 20. Auflage von 1679, die es in der Anzahl der Lieder schon bis auf 1000 gebracht hat, hat im ganzen nur zehn neue Melodien. Die Zueignungsschrift dieser Auflage an die „christliche Kirche" wurde allen folgenden Ausgaben vorangestellt[53]).

Nach Runges Tode (1681) gab seine Witwe einen genau übereinstimmenden Abdruck als 22. Auflage heraus. Im Jahre 1685 verheiratete sie sich mit David Salfeld, der schon im folgenden Jahre starb. Von da an übernahm die Witwe die Druckerei selbständig bis zu ihrem Tode (1704); die in diese Zeit fallenden acht Auflagen der *P. p. m.* sind sämtlich „gedruckt und verlegt von David Salfelds Sel. Wittwe"[54]).

Seit Runges Tod verläuft die Geschichte der *P. p. m.* nicht mehr in der einheitlichen Richtung wie bisher. Bei der Auswahl der Lieder fehlte die notwendige Kritik, und es wurde viel Wertloses aufgenommen, nur um die Stärke des Bandes ansehnlicher zu machen. Die 23. Auflage (1688) weist gegenüber der vorhergehenden (1684) nicht weniger als 114 neue Gesänge auf. Daß die wertlosen Lieder und namentlich Melodien auch als solche empfunden und beanstandet worden sind, beweist die folgende Auflage von 1690, die im Titel be-

[53]) Unabhängig von der *P. p. m.* erschien im Jahre 1670 in Runges Verlag ein kleines Erbauungsbuch in sehr zierlichem Format (Sedez) mit dem Titel: „Neuvermehrte / Geistliche / Wasserquelle . . . Mit beygefügeten schönen neube- / kandten, fürnemlich Herrn Pauli Gerhar- / di 120. Geist- und Trostreichen Liedern / vermehret / Itzo aufs neue mit Fleiß übersehen / und an vielen Orten gebessert . . . Zu Berlin / Gedruckt und verlegt von Christoff Runge. Anno 1670." Das Buch enthält sämtliche Lieder Paul Gerhardts mit Crügers Melodien. Wahrscheinlich war diese Ausgabe veranlaßt durch die 1667 erschienene Ebelingsche Ausgabe der Gerhardtschen Lieder. Runge beabsichtigte wohl, auf die älteren gehaltvollen Melodien Crügers gegenüber denen von Ebeling nachdrücklich aufmerksam zu machen.

Ähnlich erschien 1682 auch ein kürzerer Auszug aus der *P. p. m.* unter dem Titel: „Ein aus *Johannis Crügeri Praxi Pietatis Melica* herausgezogenes vollständiges Gesangbuch: voll auserlesener, alter und neuer, Christlicher, Geist- und trostreicher Lieder. H. D. Martini Lutheri . . . (folgt wie *P. p. m.*) . . . Zu Beförderung sowohl des allgemeinen Kirch- als Schulen- und Haus-Gottesdienstes, insonderheit für Alte und Junge Leute also ordentlich in diese Form zusammen getragen. Mit Churfürstl. Brandenburgischer Freyheit. Zu Berlin gedruckt und verlegt von Christoff Runge im Jahr Christi 1682." (Vgl. Bachmann a. a. O., S. 105.)

[54]) Vgl. Potthast a. a. O., S. 21 ff.

tont, daß „die vor diesem mit eingeschlichenen Christlichen Liedern unanständige Melodien weggelassen" sind. Im übrigen ist diese Auflage wieder ganz auf einen besonderen buchhändlerischen Erfolg zugeschnitten; sie gibt ebenso wie die *Editio* XII von 1666 den vierstimmigen Satz in zwei umfangreichen Quartbänden. Die Anzahl der Gesänge ist auf 1220 erhöht, vor allem durch die Aufnahme sämtlicher Heermannscher Evangelienlieder.

Gleichzeitig erschien im selben Jahre ein Abdruck der 19. Auflage von 1678; auf welche Veranlassung hin gerade auf diese zurückgegriffen wurde, ist nicht ersichtlich.

Über die späteren Auflagen ist nichts Bemerkenswertes mehr zu sagen. Die Anzahl der Lieder wuchs bis zum Jahre 1714 auf 1316 an; die Melodien blieben im wesentlichen die alten, nach 1700 wurden neue nicht mehr aufgenommen. Die letzten Auflagen von 1729—1736 sind nur Abdrucke der 41. Auflage. Um diese Zeit, in der der Pietismus immer mehr erstarkte und um sich griff, wurde die *P. p. m.* schließlich durch das in Berlin erschienene Porstsche Gesangbuch, das dieser Richtung huldigte, verdrängt.

*

Neben den Berliner Ausgaben der *P. p. m.*, die von Runges Offizin ausgingen, laufen nun noch — trotz des erwähnten brandenburgischen Privilegs — eine Reihe Nachdrucke anderer Verleger her, die sich durch den Vertrieb des berühmten und vielbegehrten Werkes am Gewinn zu beteiligen wußten. Runge eifert schon in der siebenten Auflage von 1657 gegen unerlaubten Nachdruck. Er rückt hier eine Mitteilung ein an den „Standeswürden nach Hoch- und vielgeehrten Leser", in der er sich bitter über die gegen ihn gerichteten Kabalen seiner Neider beklagt: „. . . Ich habe zu Anfang / wiewol mit gar nichtigen oder doch sehr geringen Schmertzen vernehmen müssen / daß auf mich unterschiedene gifftige Zungen gestochen / wie mir denn ein vornehmer Herr einsmals gesaget / daß man auch Sr. Churfürstl. Durchl. meinem gnädigsten Herrn selbst von mir sagen dörffen / daß ich zeit geführter Druckerey nicht einen Buchstaben gebessert / welches aber meine meiste Arbeit selbst allein / zur gnüge verantworten kan: Vnter andern aber hat man es endlich dahin *practiciret* / daß diß mein vom *Auctore* erkaufftes Büchlein zu Franckfurt am Mayn nachgedrückt . . ."

Der Frankfurter Nachdruck, den Runge hier erwähnt, war 1656 bei Caspar Rötel in Frankfurt a. M. gedruckt und bei

Balthasar Mevius in Wittenberg verlegt worden[55]). Offenbar haben wir es im wesentlichen mit einem Abdruck der verlorenen sechsten Auflage der Berliner *P. p. m.* zu tun; Titel und Format stimmen mit der siebenten Auflage von 1657 überein. Von den in der fünften Auflage 1653 enthaltenen Melodien sind etliche fortgelassen, dagegen fünf neue hinzugefügt, die in der Berliner *P. p. m.* fehlen. Crügers Melodien von 1653 sind sämtlich übernommen.

Der Nachdruck scheint jedoch nicht ganz widerrechtlich zu sein, sondern offenbar haben Verleger und Drucker sich vorher mit Crüger ins Einvernehmen gesetzt. Es wäre sonst nicht wahrscheinlich, daß die zweite Frankfurter Auflage von 1662, die nun bei Rötels Nachfolger Balthasar Christoph Wust gedruckt und verlegt wurde, den evangelischen Predigern Frankfurts zur Approbation vorgelegt wurde; sie sprachen ihre Billigung in einer umfangreichen Vorrede aus, in der sie Wusts Arbeit lobend anerkennen und bestätigen, daß „vorige beyde (?) Editionen nicht wenig nutzen geschafft haben". Ferner erschien das Werk von 1662 an mit kurfürstlich sächsischem Privileg, und schließlich spricht Wust selbst in der Dedikationsschrift der dritten Auflage von 1666 seine Berechtigung klar und deutlich aus: „... Nachdem aber inzwischen der liebe selige Herr Crüger (von welchem ich solch Gesangbuch redlich und ehrlich an mich gebracht / so schriftlich aufweisen kan /) diese schnöde Welt gesegnet ..." Das deutet auf einen rechtmäßigen schriftlichen Kaufvertrag zwischen Crüger und Wust. Daß Crüger mit dem Nachdruck zum mindesten einverstanden war, beweist sein Name unter der Widmungsschrift an Bürgermeister und Rat der Stadt Nürnberg; die Datierung lautet: „Berlin, In den heiligen Osterfeyertagen, Anni 1656."

Trotzdem gab Runge sich nicht zufrieden, sondern versuchte in der Vorrede zur 11. Auflage 1664 nochmals nachdrücklich sein Recht zu wahren: „Der selige Mann Her. Johann Crüger hat nebst mir viel dergleichen schöne Gesänge zusammen gebracht und ich habe derselben bereits zehen *Editiones* durch meine schwere Mühe herausgebracht. Und ungeachtet ich solches erb- und ehrlich von dem *Auctore* erkaufet, ist mir solches von ... Nachdruckern zu meinem höchsten Schaden, obgleich unter dem Namen einer neuen *Edition* nachgedrucket worden. Wiewohl ich dahero an dem *Consens* dieses seligen Mannes zwei-

[55]) In dem Exemplar der Fürstlich Stolbergschen Bibliothek zu Wernigerode sind Titel und Vorrede handschriftlich ergänzt.

feln muß: Erstlich, weil ich dieses Buch also ehr- und erblich erkauft, daß es einem andern nicht verkauft werden können; zweitens weil so viel Lieder und Melodien in den andern auswärtigen *Editionen* hineingesetzet worden, die der *Auctor* je und je *abominiret:* wie sonderlich dergleichen in des J. B. Wusten *Edition* in Franckfurt a. M. ... überflüssig zu ersehen sein wird. Ich geschweige, daß mir geklaget worden, wie in der Stettinischen *Edition* wohl halbe Gesänge ausgelassen[56])."

Hier steht also Zeugnis gegen Zeugnis, und der wahre Sachverhalt kann heute nicht mehr festgestellt werden. Es scheint nicht anders möglich, als daß Crüger tatsächlich die *P. p. m.* doppelt verkauft hat, mag das nun auf einem Mißverständnis beruhen oder anders zu erklären sein. Die letzte Äußerung Runges beweist, daß Crüger ihm, falls er sich wirklich Wust gegenüber schriftlich gebunden hatte, niemals davon Mitteilung gemacht hat.

Wust, der von seinem guten Recht ebenso überzeugt war wie Runge von dem seinen, setzte die Frankfurter Ausgabe fort, ohne sich um die Anfeindungen zu kümmern, und bezeichnete den frühesten Nachdruck von 1656 als erste Auflage. Eine zweite erschien 1662, eine dritte 1666. Sie entsprechen in der Hauptsache den gleichzeitigen Berliner Auflagen, fügen aber auch selbständig Lieder und Melodien hinzu[57]).

Vom Jahre 1668 an zweigte sich die Frankfurter Ausgabe stärker von der ursprünglichen ab. Der Elbinger Schullehrer und (seit 1683) Kantor Peter Sohren trug Wust ein von ihm zusammengestelltes Gesangbuch an, und dieser ging auch darauf ein. Jedoch gab er dem Werk, wahrscheinlich um ihm größeren Absatz zu verschaffen, den Titel: „Johann Crügers Neu zugerichtete *Praxis pietatis melica* ... Auch über vorige *Editiones* mit etlichen hundert schönen trostreichen Gesängen vermehret und verbessert. Von Peter Sohren ..." Diese Ausgabe ist als ein selbständiges Werk Sohrens anzusehen und hat mit der *P. p. m.* wenig mehr gemeinsam, wenn auch der Verleger eine ganze Reihe Melodien von Crüger auf eigne Faust

[56]) Auch ließ Runge in der 13. Auflage von 1667 einen „Außzug des Churfürstlichen *Privilegii*" drucken, worin auf den Nachdruck „des Krügers Gesangbüchleins" eine Strafe von 150 Thlr. gesetzt wird, von denen 100 Thlr. in die Churfürstl. Kammer genommen, die übrigen 50 Thlr. dem Runge zugewendet werden sollen. Cöln, den 11. Mai **1649**."

[57]) Ähnlich wie Runge gab auch Wust einen kurzen Auszug aus der *P. p. m.* in Sedez heraus, der 488 Lieder und nur 12 Melodien enthält.

eingefügt hat, wie in der Vorrede besonders hervorgehoben wird[58]).

Die Sammlung fand auch in dieser Gestalt Beifall und erlebte unter demselben Titel bis zum Jahre 1700 noch mindestens acht Auflagen[59]). Im Jahre 1713 wurde die letzte dieser Ausgaben mit unverändertem Titel nochmals nachgedruckt in „Lübeck und Leipzig / . . . bey Andreas Hartz / 1713". Trotz der im Titel erwähnten „Melodeyen" sind hier aber nur die Gedichte gegeben[60]). Ganz übereinstimmend, nur daß statt „Krügers vollständig Gesangbuch" gesetzt ist „Krügers Rigisch Gesangbuch", erschien es im selben Jahre nochmals[61]).

Die von Runge erwähnte „Stettinische *Edition*[62])" war im Jahre 1660 zu Alten-Stettin bei „Daniel Starcke / K. P. Buchdr." gedruckt worden[63]). In der sehr umfangreichen Wid-

[58]) „. . . als hat er (sc. Wust) so viel lieber sich entschlossen auff Ansuchen Herrn Peter Sohren Schul- und Rechenmeister zu Elbing / das von demselbigen zusammen gelesene Gesangbuch / da Herr Crügers Arbeit noch mehr beygefüget / durch den Truck an das Tages Licht zu bringen . . ."

[59]) Sohren wehrte sich später gegen Wusts Vorgehen und zog sich von ihm zurück. 1683 gab er bei Völckers in Hamburg ein eignes Werk heraus unter dem Titel: „Musikalischer / Vorschmack / der Jauchzenden Seelen im / ewigen Leben. / Das ist: / Neu - außgefärtigtes, vollständiges und mit / Fleiß durchgesehenes nützliches Evangelisch / Lutherisches / Gesang-Buch / . . . Ans Licht gegeben . . . von / PETER SOHREN / Bestalten *Cantore* und *Organ.* der Evangelischen Christli- / chen Gemeine zum H. Leichnam in Elbing. / Hamburg, in Verlegung Hinrich Völckers. / Ratzeburg, gedruckt bey Niclas Nissen, Anno 1683." Dem Werke geht zunächst eine empfehlende Einleitung des Verlegers voran (datiert 7. Juli 1683); darauf folgt eine Vorrede Sohrens „an den günstigen Leser", worin es u. a. heißt: „. . . Daß ich vor zehen und mehr Jahren ein vollständiges Gesang-Buch von 888 Liedern bestehende / zum Druck übergeben / ist unverborgen; Wenn aber im selbigem die Melodien so gar tunckel / daß ich selbsten ihrer mich nicht gebrauchen kan / und unmittelst so viel mehr herrliche schöne Texte mir zu Handen kommen / alß ich Fleiß angewendet ein neues Werck zu verfertigen . . . Wolte mich aber jemand hierinnen einer unrechtmäßigen That beschuldigen / daß ich dieses an einen andern Orth und nicht wo voriges im Verlag gegeben / dem sey unverhalten / daß ich vielfältige Uhrsachen dazu habe / denn ich mein Lebetag des Sinnes nicht gewesen / eines andern Vermehrer seiner Arbeit zu seyn / zudem / da es zum andernmahl herauskommen / ungeachtet es vorigem gleich / mit meinem Namen im Titel-Blad unterleget / so nennet man es doch nicht meine / sondern *Krügeri* Arbeit / &c. des übrigen geschweige ich anjetzo gern. Nun es mag jenes in Gottes Nahmen Krügers-Gesang-Buch bleiben / ich wil mich so fern dessen nicht mehr annehmen; dieses sol Sohrens seyn / . . ."

[60]) Das Werk befindet sich auf der Hamburger Stadtbibliothek.

[61]) Vgl. Zahn a. a. O. VI S. 201.

[62]) Vgl. oben S.

[63]) Das bisher fast unbekannte und nirgends beschriebene Werk befindet sich in der Fürstlich Stolbergschen Bibliothek zu Wernigerode.

mung an acht vornehme Edelleute in schwedischen Diensten und in der Vorrede äußert sich Starcke näher über die Beweggründe zu seinem Nachdruck. Es heißt in der letzteren: „Günstiger Leser / nach dem gegenwertiges des weitberühmten und wolverdienten *Musici* Herrn Johann Crügers Gesangbüchlein / wegen der darinnen enthaltenen schönen trostreichen Gesänge und anmutigen Melodien / sich weit und fern beliebet gemachet / das auch wegen guten abgangs desselben (ob es gleich zu unterschiedlichen mahlen in Berlin / wie auch neulicher zeit zu Franckfurt am Mäyn in Druck außgangen) vielfältiger Mangel an *Exemplaren* / so tagtäglich hiesiger Orten / als auch von denen benachbarten / mit nicht geringen verlangen gesuchet worden / vorgefallen: Als bin ich auch unter andern verursachet worden (absonderlich deswegen / weil solches nicht mehr in diesem *format* aufgeleget[64]) und zu bekommen gewesen / und doch vielen auf diese art beliebet und gefallen) solchen Mangel wolmeinend zu ersetzen / und Christlichen Liebhabern dieses herrlichen Büchleins und reinen Wort Gottes zu willfahren / und es *de novo* auf meine unkosten / so wol mit Gesängen als auch D. Johann Habermanns geistreichen Betbuch vermehret / aufzulegen / damit beydes in seinen Lauf möge ferner befodert / und auch hiesiger Orten kein mangel an Exemplaren verspüret werden ...“

Die Vorrede ist charakteristisch für die große Beliebtheit und Verbreitung, die Crügers Gesangbuch schon damals zuteil wurde. Sie ist das einzige zeitgenössische Urteil, das wir zu seinen Lebzeiten über ihn besitzen.

Die Stettiner Ausgabe ist mit wenig Zusätzen ein genauer Nachdruck der (verlorenen) neunten Edition der *P. p. m.* Sie ist im Titel als „*EDITIO* IX“ bezeichnet, und die Widmung enthält am Schluß die Worte: „... bey *publicirung* solcher verneuerten neundten *Edition* ...“ Starcke hat selbständig nur fünf neue Melodien hinzugefügt.

Nach Crügers Tode wurden auch noch von andrer Seite her Nachdrucke verbreitet. Der Hamburger Verleger Hinrich Völcker war vielleicht durch seine Beziehungen zu Sohren[65]) auf das einträgliche Crügersche Gesangbuch auf-

[64]) Sollte die neunte Auflage der *P. p. m.* etwa ein anderes Format als die früheren gehabt haben? Die Stettiner Ausgabe ist wie alle bekannten Berliner Auflagen vor 1666 in Duodez gedruckt.

[65]) Vgl. oben S. 46.

merksam geworden. Bei ihm erschien 1675 eine durch eine ganze Anzahl neuer Lieder vermehrte Ausgabe der *P. p. m.* unter dem Titel: „Vollständiges Gesangbuch / In welchem / Nicht allein D. Martini / Lutheri, Philippi Nicolai, Johann / Risten, Joh. Heerm. Paul. Gerh. und / anderer geistreiche Männer / Von / H. Johann Krügern / ehmals zusammen gelesen / sondern auch / Viel andere schöne neue / Lieder, daß die Anzahl auff / tausend erwachsen / In richtiger Ordnung unter / bekanten Melodeyen zufinden. / ... HAMBURG / In Verlegung Hinrich Völckers / am Thum zufinden. / Ratzeburg / gedruckt bey Niclas Nissen / Im 1675. Jahr." Das Buch gibt nur die Texte und keine Melodien. Die begeisterte Vorrede Völckers ist bezeichnend sowohl für die entscheidende Bedeutung, die die Gedichte für die Beliebtheit der *P. p. m.* hatten, als auch für den wachsenden Ruhm des Crügerschen Sammelwerks. Völcker geht aus von den bisher vorhandenen Gesangbüchern, „... unter welchen *(Tit)* Herr Johann Krüger noch zur Zeit den Vorzug behalt / in dem er mit seinen gesammleten schönen Liedern ein solches Belieben zu seinem für ohngefehr 10. Jahren (!) herauß gegebenen herrlichen Gesangbuche erwecket / daß jedweder andächtiger Christ ihm solches fast zum Handbuche erwehlet. Weiln aber in denselben etliche hiesiges Orts und anderswo mehr gebräuchliche alte Lieder allzeit *desideriret*, und seit der Zeit noch viel andere herrliche Andachten ... ans Tages-Licht kommen / welche so wol hohe als niedrige Standes-Personen in einem vollständigen Gesangbuche zu haben öffters gewündschet / mich auch deßwegen fleißig angemahnet / dergleichen zu verlegen; so habe endlich durch so vielfältiges Begehren bewogen ... Dieses Wercks Verlag auff mich nehmen wollen. Habe aber / weil / wie oben gemeldet / Hn. Johann Krügers so genante Gesangbuch absonderlich beliebet / dessen *Titul* etwas behalten . . ." Die Grundlage dieser Sammlung bildet offenbar nicht eine Berliner, sondern eine Frankfurter Ausgabe.

Schon vier Jahre später (1679) gab Völcker eine neue, wiederum stark vermehrte Auflage heraus; die Vorrede (datiert „Hamb. den 27 *Martii* / *Anno* 1679") erwähnt, daß „der in währender Zeit begierliche Abgang aller *Exemplarien* bezeuget / daß solch Buch sonderlich beliebet werde". Eine dritte Hamburger Auflage erschien dann noch im Jahre 1684, eine vierte und wie es scheint letzte 1696.

*

Aus ziemlich früher Zeit sind uns auch Beweise erhalten, daß die *P. p. m.* an anderen Orten offiziell als Gemeindegesangbuch eingeführt wurde. Ein Berliner Exemplar der zwölften Auflage der *P. p. m.*[66]) trägt den handschriftlichen Vermerk: „Im Jahr *M DC LXIX*, den 25. *Junij* auff Johannis Marckt, hat die Kirche alhie zu Werben[67]) gegenwärtiges *Crügeri* Gesangbuch gekauffet auf zurathen und Anregung H. *Hieronymi Bremeri, Scholae huius per triennium ferme Con Rectoris,* welcher alsofort einen guten Anfang gemachet neüe Gesänge darauß zu singen, ob sich gleich Viel Tadeler deswegen gefunden. Gott gebe das alle *Successores* Vortfahren und ihre Wiedersacher nichts achten."

Aus der Vorrede der Franckfurter Ausgabe von 1683 geht ferner hervor, daß dieselbe in Wißmar eingeführt war[68]).

Wo nicht die *P. p. m.* selbst eingeführt wurde, haben doch die weitaus meisten Gesangbücher der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts aus ihr geschöpft, und besonders sind es Crügers eigne Melodien, die sich auf diese Weise leicht und schnell verbreiteten. Schon früh wurde man auf sie aufmerksam. Als erster hat wohl Sebastian Franck, der Bruder des bekannten Michael Franck und Prediger in Celle, vier Crügersche Melodien für seine Lieder benutzt in seinem „*Rosarium animae*" (Coburg 1653). Drei davon[69]) waren im N. vk. Gb. 1640, eine[70]) in der *P. p. m.* 1647 erschienen.

1655 nahm der Gubener Kantor Christoph Peter elf[71]) Crügersche Melodien in seine „Andachts-Zymbeln" (Freyberg 1655) auf; nur in fünf Fällen ist Crügers Name beigefügt.

Die erste umfangreiche Benutzung der *P. p. m.* brachte das Dresdener Gesangbuch vom Jahre 1656, das 29 Melodien

---

[66]) Sign. Eh. 7212 a. — Das Blatt ist, wie eine erklärende Notiz besagt, einem andern Exemplar derselben Edition entnommen und hier eingeklebt worden.

[67]) Eine kleine Stadt an der Elbe (Altmark).

[68]) Da es sich hier um einen Auszug aus der *P. p. m.* handelte, wurde noch ein besonderer Anhang zur Vervollständigung beigegeben.

[69]) Nämlich „Keinen hat Gott verlassen" (Umbildung Crügers) zum Liede „Warumb schlägt der Tyrannen", Mel. „Du Friedensfürst" zu „Hör du betrübter Sünder du" und Mel. „Den Herren meine Seel erhebt" zu „Herr Jesu Christ in Himmelsthron". — Außerdem ist dem Liede „Verzage nicht, du kleine Herd" die Scheinsche Melodie „Die Zeit nunmehr vergangen ist", aber in Crügers Rhythmisierung, beigegeben.

[70]) Mel. „O Gott, du frommer Gott" zum Liede „Eins will ich dich, o Gott."

[71]) Nicht nur vier, wie Zahn a. a. O. VI, S. 191 angibt.

von Crüger (ohne Namensangabe) enthält. Es ist von besonderer Bedeutung für ihre Verbreitung namentlich in Sachsen, weil es sich hier um ein Gemeindegesangbuch handelt, das offiziell an der Schloßkirche zu Dresden eingeführt war.

In Frankfurt a. M. erschienen kurz nach dem ersten Nachdruck der *P. p. m.* von 1656 zwei andere Werke, die ebenfalls Crügersche Choräle aufnahmen. In dem einen derselben, dem „Harmonischen Chor- und Figural Gesang-Buch" des Laurentius Erhard (Frankfurt a. M. 1659), das „auß bewehrten *Autoribus colligirt* vnd zusammen getragen" ist, findet sich neben einer Reihe älterer Sätze auch Crügers Melodie „In dem Leben hier auf Erden". Der vierstimmige Satz rührt, wie das Register bezeugt, von Erhard selbst her.

Wichtiger ist die ebenfalls 1659 im Verlage von Balthasar Chr. Wust erschienene „Geistliche Seelen-Musik" von Heinrich Müller, damaligem Prediger in Rostock. Die Sammlung stellt die „anmutigsten Gesänge der neuen *Scribenten* / als Herrn Johann Risten / Sigism. Betulio . . . / S. Dach / J. Krügern / &c" zusammen; von letzterem sind insgesamt fünfzehn Melodien aufgenommen, davon elf mit „*J. C.*" bezeichnet[72]). Crüger steht damit der Zahl nach neben dem Rostocker Organisten Hasse und Schop an dritter Stelle. In der zweiten Auflage der „Geistlichen Seelenmusik" von 1668 ist das Verhältnis dasselbe.

Kurz vor Crügers Tode begannen seine Melodien auch im Nordwesten Deutschlands bekannt zu werden. Schon 1657 hatte das Gesangbuch von Hannover-Lüneburg[73]) zwei Choräle von ihm aufgenommen, zu denen in der zweiten Auflage von 1660 noch zwei weitere hinzukommen. Das Lied „Alle Welt was kreucht und webet" ist hier der Melodie „Gott des Himmels und der Erden" von Crüger unterlegt und lebt in dieser Gestalt noch heute in Hannover fort. — Ebenso bringt das Gesangbuch von Lüneburg-Celle von 1661 eine ganze Reihe von Liedern aus der *P. p. m.*, von Crügers Melodien allerdings nur drei. Im gleichen Jahr enthält das Braunschweiger Gesangbuch unter den 48 „etwas unbekandten Melodien" deren fünf von Crüger. Kurz darauf wurde Crüger auch in Schlesien bekannt durch das „*Passionale melicum*" des Martin Janus (Görlitz 1663) mit acht Melodien von ihm.

[72]) So Zahn a. a. O. VI, S. 209.
[73]) Zahn a. a. O. VI, S. 203.

Bemerkenswert ist schließlich, daß die schöne Melodie „Jesus, meine Freude" auf Johann R. Ahle solchen Eindruck machte, daß er sie in das vierte Zehnt seiner Arien (1662), die sonst nur eigne Melodien enthalten, aufnahm.

In den siebziger Jahren war der Ruf der *P. p. m.* schon fest begründet und die Melodien in Norddeutschland überall bekannt. Von nun an gehen die Gesangbücher fast nie mehr an ihr vorbei. Die Melodien „Nun danket alle Gott", „Jesu, meine Freude", „Zion klagt mit Angst und Schmerzen" u. a. waren schon damals so allgemein bekannt, daß sie meistens nicht mehr gedruckt, sondern das Lied nur auf die „bekannte" oder „eigne" Melodie verwiesen wurde. In Berlin hatten sich mehrere Melodien Crügers so fest eingebürgert, daß Johann Ebeling, der 1666 und 67 sämtliche Lieder Paul Gerhardts mit eigenen Melodien herausgab, doch in vier Fällen Crügers Melodien beibehielt. Auch Johann Franck nahm in sein „Geistliches Sion" von 1674, eine Sammlung seiner sämtlichen geistlichen Lieder, dreizehn Melodien Crügers auf, während er in andern Fällen die Choräle seines Freundes Christoph Peter vorzog.

Unter den Sammlungen aus dem Ende des 17. Jahrhunderts sind einige durch eine besonders starke Berücksichtigung der *P. p. m.* bemerkenswert. Allen voran ist Johann Quirsfelds „Geistlicher Harffen-Klang" (Leipzig 1679) zu nennen. Das ziemlich umfangreiche Sammelwerk mit seinen 263 Melodien enthält neben andern Chorälen aus der *P. p. m.* (24) nicht weniger als 59 Melodien bzw. Umbildungen von Crüger. Die 1689 ohne Melodien erschienene zweite Auflage scheint die *P. p. m.* noch stärker herangezogen zu haben; der veränderte Titel sagt darüber: „Geistl. Sing-Altar / Oder ein vollständiges Gesang-Buch ... Hiebevor nicht nur für die Christliche Gemeinde in Pirna / sondern auch alle fromme Hertzen / ... von M. Johann Quirsfelden / sel. nunmehr aber auffs neue mit Fleiß übersehen / mercklich / besonders aus des sel. Krügers Uebung der Gottseligkeit / vermehret / ... Leipzig / verlegts Caspar Lunitius. Im Jahre 1689[74])."

Im Jahr 1693 fand sich in Thüringen ein ähnlich begeisterter Verehrer Crügers in der Person des frommen Herzogs

[74]) Im Vergleich zu Quirsfeld enthält das 1682 erschienene „Neu Leipziger Gesangbuch" des Kantors Vopelius nur wenig (9) Crügersche Melodien. In Leipzig herrschte Joh. Herm. Schein damals noch ziemlich uneingeschränkt.

Bernhard von Sachsen-Meiningen, des Gemahls der durch ihre geistlichen Lieder bekannten Herzogin Elisabeth Eleonore[75]). Er gab die Anregung zu der dritten Auflage des Meiningschen Gesangbuches, die der Buchdrucker Niclaus Hassert „auf gnädigsten Befehl" neu zusammenstellte. Wie Hassert in der Widmung an den Herzog hervorhebt, hat dieser „nicht allein das vollständige Buß-, Beicht- und Communion-Büchlein in eigener Person zusammen getragen / sondern auch aus des berühmten Joh. Crügers *Praxi Pietatis Melica* oder Gesang-Buch / die beste Lieder Herausgenommen / und samt dero Melodien zutrucken gnädigst verordnet." Von Crügerschen Melodien enthält das Gesangbuch 25.

[75]) Auch sein Schwiegervater, Herzog Anton Ulrich, hatte selbst ein Gesangbuch aus eignen Liedern zusammengestellt und unter dem Titel „Christ-Fürstl. Harpffenspiel" drucken lassen. Ein großer Teil seiner Lieder ging mit den Melodien in das Meiningsche Gesangbuch über.

Die Mystik im lutherischen Pietismus

Dargestellt auf Grund der Erbauungsschriften Johann Porsts (1668–1728)

Von Pfarrer Bruno Altenburg, Gr. Simnau/Ostpr.

Albrecht Ritschl schreibt in seiner „Geschichte des Pietismus": „Die eigentlichen Quellen für das, was der Pietismus bedeutet, sind Biographien und Erbauungsbücher" (II, S. 225), und an einer späteren Stelle: „Die religiöse Art der von Spener angeregten und durch Francke festgestellten Frömmigkeit wird deutlicher aus den asketischen Büchern und den entsprechenden Dichtungen als aus den theologischen Grundsätzen der Schule erkannt" (II, S. 463). Diese Urteile des um die Erforschung des Pietismus verdienten, wenn auch heute nicht mehr in allem richtunggebenden Forschers dürften den Versuch rechtfertigen, ein Erbauungswerk für die Darstellung der in ihm vertretenen Theologie und Frömmigkeit auszuwerten, das zu den bedeutendsten und verbreitetsten des Pietismus gehört[1]).

A. Ritschl rechtfertigt sein Urteil über die Bedeutung der pietistischen Asketik und Poesie an der zweiten Stelle mit der Feststellung, daß diese Quellen das Fortwirken von Motiven früherer Herkunft im Kreise des Pietismus zeigen, die in der Theologie der Schule nicht hervortreten. Er denkt dabei an die mystischen Motive, die seiner Ansicht nach hauptsächlich durch Phil. Nikolai und Joh. Arndt in den Gebrauch von Lutheranern eingeführt und im 17. Jahrhundert fortgepflanzt

[1]) Es handelt sich um Porsts „Theologia viatorum practica" (1722) und „Theologia practica regenitorum" (1723), sowie um den kurzen Auszug aus beiden: „Compendium theologiae viatorum et regenitorum practica" (1723). — Über die große Verbreitung und die Neuauflagen der Erbauungswerke bis ins 19. Jahrhundert sind Angaben zu finden bei Herm. Beck, Die religiöse Volksliteratur der evangelischen Kirche Deutschlands, 1891, S. 221 und bei Const. Große, Die alten Tröster, ein Wegweiser in die Erbauungsliteratur der ev.-lutherischen Kirche des 16.—18. Jahrhunderts, 1900, S. 411 und 413.

sind (II, S. 471)[2]). In diesem Sinne nennt er dann auch die Bücher von Johann Porst geeignet, die Vorstellung von dem rechtschaffenen Christentum im Wirkungskreis der Hallenser zu ergänzen, und würdigt sie deshalb genauerer Beachtung (II, S. 463—471). In dieser Richtung weitergehend will die vorliegende Arbeit das Zusammenfließen pietistischer, mystischer und lutherischer Elemente bei Porst aufzeigen und so einen Beitrag zur Erforschung pietistischer Frömmigkeit liefern[3]).

Im folgenden ist freilich nur ein Teil der ganzen Untersuchung dargeboten. Auch dieser Teil kann aber schon sowohl das Ineinander der drei verschiedenen Frömmigkeitselemente, als auch besonders den starken Gebrauch, den Porst von der eigentlichen Mystik gemacht hat, erkennen lassen.

---

[2]) Zur Ergänzung und Korrektur der Ritschlschen Auffassung ist auf die Forschungen von P. Althaus (zusammengefaßt in: Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur, 1927) hinzuweisen, die gezeigt haben, daß bereits seit der Mitte des 16. Jahrhunderts mit einem subjektiven Element auch die augustinisch-bernhardinische Mystik des Mittelalters ihren Einzug in die evangelische Erbauungsliteratur hält (S. 60 f.). Diese Entwicklung erreicht dann im folgenden Jahrhundert bereits ihren Höhepunkt. In dem „Paradiesgärtlein" von Joh. Arndt, in den „Meditationes sacrae" von Joh. Gerhard u. a. sind nicht mehr nur einzelne mittelalterlich-mystische, bzw. jesuitisch-mystische Stoffe aufgenommen, sondern diese Erbauungsliteratur ist bereits so gänzlich von ihnen durchsetzt, daß sie sich als das Produkt eines innerlichen Anbildungs- und Verschmelzungsprozesses zu erkennen gibt. Unsere Untersuchung wird zeigen, wie weit dieser Verschmelzungsprozeß im Zeitalter des Pietismus gediehen ist.

[3]) Vom übrigen Schrifttum Porsts sind noch eingesehen seine „Theologia homiletica in exemplis", Halle 1727 (eine Sammlung zunächst einzeln veröffentlichter Predigten) und die Schrift, mit der er auf die Kritik seiner Predigt über „Die Gott wohlgefällige Versammlung der Gläubigen" in Unschuldige Nachrichten, 1708, S. 433 ff., antwortete: „Derer sogenannten Unschuldigen Nachrichten unrichtige und sophistische Zensur, durch eine richtige Verantwortung seiner Predigt... in einem Sendschreiben vorgestellet usw., Leipzig 1709." —

Verzeichnis der Werke Porsts finden sich in Jöchers Gelehrten-Lexikon 1753, III, Sp. 1708 f. und in Rotermunds Forts. 1819, VI, S. 667 ff., in Müller und Küster, Altes und Neues Berlin, I, S. 414, bei Bachmann, Zur Gesch. d. Berl. Gesangb., 1856, S. 157 ff. Anm.

Besprechungen Porstscher Werke finden sich in den Unsch. Nachr. außer an der genannten Stelle noch: 1710, S. 180 ff. — 1713, S. 1087 — 1714, S. 858 f. — 1715, S. 663 ff. — 1717, S. 302, S. 992 — 1722, S. 850 — 1724, S. 82, S. 83, S. 881 — 1725, S. 497 — 1727, S. 692 — 1728, S. 50 ff., S. 383.

Eingesehen sind auch seine uns erhaltenen, bisher nicht verwerteten Briefe an Francke, die sich in der Berliner Staatsbibliothek befinden (in dem Franckeschen Nachlaß, Kapsel 17: 83 Briefe aus den Jahren 1697—1726 und ein Memorial an den König von 1717 gegen die Schaustellungen einer reisenden Truppe. Sie mußten freilich unverwertet bleiben, da die biographischen Notizen im Rahmen unserer Arbeit nicht zu verwerten sind.

I.

Die Erbauungsschriften Porsts

Das Ineinanderfließen der drei genannten Elemente läßt sich am kürzesten am Titel und am Aufbau der Erbauungswerke, sowie an den benutzten Zitaten darlegen.

Schon die Titel[4]) lassen Rückschlüsse zu auf die in diesen Schriften vertretene theologische Anschauung. Von den drei Typen pietistischer Erbauungsbücher, die wir unterscheiden (s. RGG.[2] II, Sp. 218), gehören die Porstschen offensichtlich dem Halleschen Typus an. Die „Theologia viatorum practica" geht auf Bekehrung aus, die „Theologia regenitorum practica" will den „Erweckten" dienen. Der Abstand von den sich an die Bibel und an die Katechismuswahrheiten anlehnenden Büchern des kirchlichen Pietismus (bei H. Beck, Die rel. Volkslit. d. ev. Kirche Deutschl., 1891, „der Spenersche Kreis" genannt, s. S. 203 ff.; Große, D. alten Tröster, ein Wegweiser i. d. Erbauungslit. d. ev.-luth. Kirche d. 16.—18. Jhdts., 1900, S. 335 ff.) und von den biblischen Erbauungsbüchern Württembergs (s. Beck, a. a. O., S. 230 ff., Große, a. a. O., S. 439 ff.) ist deutlich. Noch deutlicher als im Titel kommen im Titelkupfer die Stationen der Halleschen Heilsordnung zum Ausdruck. Wir sehen da in 5 Kreisen bildliche Darstellungen folgender Bibelstellen: Dan. 5, 2 — Act. 9, 4 — Geb. Man. 9 — Luk. 19, 9 — Joh. 1, 16, dazu folgende Umschrift: „Wer in finstrer Sicherheit verstrickt (Dan. 5, 2) / durch das Wort zur Buße wird gebückt (Act. 9, 4) / in dem Bücken nach dem Lichte blickt (Geb. Man. 9) / in dem Lichte sich zu bessern schickt (Luk. 19, 9) / wird durch Christum hier und dort erquickt (Joh. 1, 16)". Wir pressen die einzelnen Worte kaum

---

[4]) Die vollständigen Titel der beiden ausführlichen Werke Porsts lauten: „Johann Porsts / Königl. Preuß. Consistorial-Raths, Probsts und Inspectoris in Berlin, / Theologia viatorum practica, / oder / die göttliche / Führung / der Seelen / auf dem Wege der seligen Ewigkeit: / Darinnen gezeiget / Wie der Mensch in der Sicherheit hingehet, daraus aufgewecket / vielfältig versuchet, in die Buße geleitet, und im Glauben zum Genuß / aller Gnaden und Heils-Güter gebracht wird. / Cum privilegio / Halle, in Verlegung des Waysenhauses MDCCXXII." 1676 Seiten in 4°. Und: „Johann Porsts / Königl. Preuß. Consistorial-Raths, Probsts und Inspectoris in Berlin, / Theologia practica / regenitorum / oder / Wachstum / der / Wiedergeborenen, / da gezeiget wird, / Wie sie aus einem Alter in Christo ins andere fortgehen, aus Kindern Jünglinge und Väter und endlich / zur seligen Ewigkeit vollendet werden. / Halle, in Verlegung des Waysenhauses MDCCXXIII." 960 Seiten in 4°.

Die Theol. viat. ist mit V., die Theol. regen. mit R., die Theol. hom. mit H. zitiert. Der Auszug ist nicht zitiert.

zu sehr, wenn wir das „erquickt" und ebenso das Wort „Genuß" im Titel als Anzeichen für eine zum Teil sinnlich-genießerisch geartete Frömmigkeit werten, für die ja immer der Augustinische Begriff der fruitio Dei „die theoretische Grundlegung und Rechtfertigung" ist (O. Ritschl, Dogmengesch. d. Protest. IV, S. 222)[5]). Die Bezeichnung „Weg zur Seligkeit" ist geeignet, auf das Hallesche Verständnis der Heilsordnung als eines zeitlich hintereinander ablaufenden Vorgangs hinzudeuten, wie denn ja auch A. H. Francke den „heiligen und sicheren Glaubens w e g eines evangelischen Christen" beschrieben hat (Große, a. a. O., S. 395); desgl. schrieb C. H. v. Bogatzky: „Der eine und schmale Himmels w e g und breite Höllen w e g aus Gottes Wort" (Große, S. 404), David Hollaz: „Die gebahnte Pilger s t r a ß e nach dem Berge Zion" (Große, S. 414), Friedrich Werner: „Der richtige und untrügliche Himmels w e g eines Christen" (Große, S. 418). Bei Porst vor allem könnte man hierbei auch an einen Einfluß von Bunyans R e i s e eines Christen nach der seligen Ewigkeit (so der Titel in Porsts Vorrede zu V) denken, da Porst selbst auf einen Einfluß Bunyans hinweist[6]). — In der Betonung der „göttlichen Führung" sehen wir aber auch einen Ausdruck reformatorisch-deterministischer Haltung, der entsprechend G o t t es sein soll, der den Glauben wirkt.

Die beiden Werke sind aus Einzelandachten entstanden, da Porst „in einer Privaterbauung mit einigen Seelen, nach Anleitung obgedachten englischen Autoris, die Wege Gottes durchging", und aus den Wochenpredigten, die er von 1709 bis Ende 1711 in der Dorotheenstädtischen Kirche in Berlin und von Ostern 1713 bis Dezember 1716 in der Nikolaikirche zu Berlin

---

[5]) Die Entstehung des Begriffs bei Augustin unter Einfluß der platonisch-neuplatonischen Philosophie und einer biblisch-sakramentalen Linie, sowie die Nachgeschichte des Begriffs der fruitio divina verfolgt Heinr. Scholz (Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, 1911) in dem Exkurs, S. 197 ff. „Fruitio Dei, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und Mystik."

[6]) Der Einfluß ist aber doch wohl nicht sehr groß. Zwar gaben den ersten Anstoß zu seinem Werk „Joh. Bunians beide Traktätlein von der Reise eines Christen nach der seligen Ewigkeit", die ihm in der Übersetzung seines Kollegen Hn. Chr. M. Seidel bekannt wurden und zwar das erste im Jahre 1695. Wenn daraus der Wunsch bei ihm entstand, „daß die eingeschlichenen Irrtümer davon gereinigt seien und daß die Wege Gottes bloß mit Worten der Schrift und des Heiligen Geistes ohne Blumen und Bilder den Einfältigen zu besserem Verständnis vorgestellet werden möchten" (Vorrede zu V.), so ist das ein Beweis für seine Selbständigkeit. Welcher Art die „Irrtümer" sind, die er beseitigt wünscht, sagt er freilich nicht. Wenn er die allegorische Darstellungsweise Bunyans durch eine auf das Schriftwort sich gründende ersetzt sehen will, so verrät er sich damit als Vertreter des biblizistischen Typus des Pietismus.

hielt. Wie er es bei diesen Andachten gemacht hatte, so steht auch über jeder Betrachtung ein Bibelwort, das zunächst ausgelegt wird, worauf die Anwendung auf die Gegenwart folgt. Eine kurze Zusammenfassung, die die behandelten Fragen dem Leser noch einmal besonders dringlich zur Selbstprüfung ans Herz legt, und ein entsprechendes Gebet bilden jedesmal den Abschluß. Die Verbindung der einzelnen Betrachtungen wird dadurch erreicht, daß ganz am Anfang immer eine kurze Erinnerung an die vorhergehende Betrachtung steht, von der dann der Übergang zu dem neuen Betrachtungspunkt gewonnen wird. Porsts Bemühen, an jeder Stelle möglichste Vollständigkeit zu erzielen, bringt Wiederholungen und ermüdende Aufzählungen mit sich. Stellenweise aber ist die Darstellung auch recht lebendig, da Porst, oft mit Erfolg, bemüht ist, praktisch und konkret zu schreiben und ins Leben hineinzugreifen. Es wechseln bei Porst lehrhaft gehaltene Partien mit solchen, die in erbaulichem, stark erwecklichem Ton geschrieben sind, meist schon äußerlich unterschieden dadurch, daß die ersteren in der dritten Person verfaßt sind, die letzteren sich in der zweiten Person unmittelbar an die Person des Lesers wenden. Der Anfang einer jeden Betrachtung und die schon erwähnte Zusammenfassung am Schluß sind immer in der Form persönlicher Anrede gehalten. In Übereinstimmung mit Porsts schon oben festgestellter Schätzung des Schriftworts sind die Ausführungen mit überaus zahlreichen Bibelzitaten und Stellenhinweisen durchsetzt. „Wohl kein Alter Tröster enthält so viel Schriftzitate" (Große, a. a. O., S. 412). Zu erwähnen sind auch die gelegentlichen Zitate aus Kirchenliedern, die seine Hochschätzung derselben für das christliche Glaubensleben erkennen lassen.

Lohnend ist vor allen Dingen ein Vergleich des Aufbaus bei Porst mit dem protestantischen ordo salutis. Er kann am besten zeigen, daß ein interessantes Zusammenfließen pietistischer, mystischer und lutherischer Elemente bei Porst in der Tat festzustellen ist. Zwar mangelt es an strengen Definitionen und systematischer Klarheit bei Porst, und auch die Terminologie in den orthodoxen Systemen hat eine gewisse Unsicherheit beibehalten trotz allmählicher Ausbildung zu größerer Festigkeit (Herm. Schultz, Der ordo salutis in der Dogmatik: Th. St. u. Kr. 1899, S. 370), aber doch ergeben sich einige interessante Feststellungen[7].

[7]) Wir wählen zum Vergleich die Systeme von Calov (s. Herm. Schultz, a. a. O., S. 365 — M. Koch, Der ordo salutis in der altlutherischen Dogmatik, 1899, S. 27 Anm., S. 28 Anm. — RGG.² I, Sp. 1425), Quenstedt (s. H. Schultz, S. 365 — Koch, bes. S. 17 ff. — RGG.² IV, Sp. 1669 f.) und David Hollaz

Es fehlt zunächst bei Porst der Terminus vocatio. An seine Stelle ist der für den Pietismus typische Terminus „Erweckung" (siehe RGG.[2] II, Sp. 1759) oder „Aufweckung", wie er bei Porst meistens lautet, getreten, der in den Überschriften des ersten Buches von der 20. Betrachtung ab immer wiederkehrt. Die Erweckung führt bei Porst sogleich zur Bekehrung (= Conversio) V. I, 39. Es fehlen also dazwischen illuminatio und regeneratio. Doch fallen diese beiden Termini bei Porst deshalb nicht ganz fort. Sie erscheinen bei ihm vielmehr an anderer Stelle, und das ist sehr bedeutsam und aufschlußreich und verdient darum eingehendere Betrachtung.

Die illuminatio finden wir V. II, 33 „Von der Erleuchtung oder Anzündung des Glaubens insgemein", also nach der Buße unter den Betrachtungen über den Glauben, gleichgesetzt mit der Anzündung des Glaubens. Das bedeutet eine starke Annäherung an die mystische Stufenfolge der via purgativa, illuminativa, unitiva! Der in der Orthodoxie übliche Gebrauch des Terminus illuminatio in seiner betont intellektualistischen Fassung (RGG.[2] II, Sp. 260) erschien Porst offenbar für seine Zwecke nicht geeignet und deshalb auch nicht die damit zusammenhängende Behandlung der illuminatio vor der conversio. Diese Annahme bestätigt sich uns, wenn wir sehen, wie in V. II, 33 die orthodoxe Intellektualisierung des Begriffs deutlich kritisiert wird. Freilich wird dort auch in antimystischer, antischwärmerischer Tendenz die Erleuchtung mit dem Worte fest verbunden, wie es auch im ursprünglichen Luthertum immer geschah (RGG.[2] II, Sp. 260), entsprechend der in Conf. Aug. V. festgelegten Lehre, daß „per verbum et sacramenta tamquam per instrumenta donatur Spiritus Sanctus, qui fidem efficit". Da sehen wir zum erstenmal das Ineinander einer lutherischen und einer mystischen Linie, das für Porsts theologische Stellung so charakteristisch ist.

Die regeneratio finden wir bei Porst unter den Gaben des Hl. Geistes behandelt (V. III, 31), d. h. nach dem orthodoxen System hinter justificatio und unio. Sie dient dort, im Sinne der Heiligung verstanden (V. S. 1464), zur Ergänzung der Rechtfertigung. An und für sich ist dieses Verständnis der Wiedergeburt durchaus nicht als unlutherisch anzusprechen. Melanchthon stellt renovatio und regeneratio nebeneinander, und auch die Concordienformel weiß es und billigt es, daß das Wort regeneratio „saepe pro sanctificatione et renovatione (quae fidei justificationem sequitur) usurpatur" (Sol. Decl. III, 21). Bedenklich vom

---

(s. H. Schultz, S. 366 — RGG.[2] II, Sp. 1196), s. auch H. Schultz S. 370;: RGG.[2] II, Sp. 1759.

lutherischen Standpunkt ist nur, daß Porst mit dieser Auffassung der Wiedergeburt nun doch das in der orthodoxen Dogmatik übliche Verständnis derselben, das sie vor die conversio stellt, vermischt und damit dann auch die Wiedergeburt mit der Rechtfertigung des Glaubens zu vermengen droht, wovor die Concordienformel nicht genug warnen kann. Wenn in der Betrachtung über die Wiedergeburt die Notwendigkeit der Wiedergeburt auf Seiten des Menschen in der Tiefe menschlichen Verderbens begründet wird, da wir zu allem Guten untüchtig und erstorben, auch Kinder des Zorns, des Todes und der Verdammnis sind, so zeigt sich, daß wir uns auf einmal wieder noch vor der Rechtfertigung in der Bekehrung befinden. Diese Behauptung wird bestätigt durch die Beschreibung der Wiedergeburt im Unterschied von der neuen Schöpfung. Von göttlicher Mühe, Erbarmung Gottes, allerlei Hindernissen, geistlichen Geburtswehen, Durchbruch ist jetzt noch die Rede. Damit entspricht aber diese Auffassung der Wiedergeburt viel mehr derjenigen, die wir bei Quenstedt und Calov finden, und die die regeneratio der conversio beinahe gleichsetzt (Koch, a. a. O., S. 26 f., S. 27 Anm.), als der von Porst selbst zunächst in Aussicht gestellten Ausdeutung der Wiedergeburt im Sinne der Heiligung. Zum mindesten aber wird die Wiedergeburt hier in dem weiteren Verstande genommen, von dem die Concordienformel auch spricht: „Ut simul et remissionem peccatorum (quae duntaxat propter Christum contingit) et subsequentem renovationem complectatur, quam Spiritus Sanctus in illis, qui per fidem justificati sunt, operatur“ (Sol. Decl. III, 19). Nur hat Porst nicht genügend beachtet, daß die Concordienformel, wo es sich um die Gerechtigkeit des Glaubens vor Gott handelt, betont: „Quandoque etiam solam remissionem peccatorum et adoptionem in filios dei significat“ (S. D. II, 19). Seine Auffassung von der Wiedergeburt droht die Rechtfertigung aus Gnaden beiseite zu schieben und statt der „Gerechterklärung“ die „Gerechtmachung“ zur Grundlage des neuen Lebens zu machen (V. S. 1468). Die unlutherische „mystische“ Linie, die das Verhältnis von unio mystica und Heiligung gerade umgekehrt sieht, wird sichtbar[8]).

Bei der conversio ist bezeichnend, daß die Überschrift der betreffenden Betrachtung (V. I, 39) lautet: „Wie der erweckte Sünder s i c h zur wahren Bekehrung b r i n g e n l ä s s e t.“ Diese Überschrift deutet an, wie es auch ein Blick auf die

[8]) Auch bei der Besprechung seiner Katechismusfragen bemerken die Unsch. Nachr.: „Man hat p. 90 die Rechtfertigung der Wiedergeburt vorgesetzt, die sonst der Lehrordnung nach auf diese folgt“ (1717, S. 302 f.).

Ausführungen bestätigt, daß schon unter diesem Titel nicht so sehr auf das göttliche Wirken, als vielmehr auf die entsprechenden Vorgänge in der menschlichen Seele gesehen wird. Dem entspricht es, daß der eigentliche Bekehrungsvorgang ausführlich erst im zweiten Buche unter dem Titel der Buße behandelt wird. Poenitentia war ja auch im orthodoxen System der Terminus für die intransitive Seite der conversio (siehe H. Schultz, a. a. O., S. 370). Doch ist zu bemerken, daß andererseits das erste Buch mit der 40. Betrachtung „Wie der erweckte und sich bekehrende Sünder von Gott auf- und angenommen wird" schon weit über die Buße hinausführt. Die dem Gläubigen zuteil werdenden Gnaden- und Heilsschätze werden hier bereits kurz aufgezählt, d. h. schon hier ist die Bekehrung bis zum Gnadendurchbruch verfolgt.

Das zweite Buch beginnt dann aber wieder mit einem früheren Punkt der Heilsordnung, um das genauer auszuführen, was zunächst nur flüchtig behandelt ist. Es handelt von der Buße. Bei ihrer Behandlung geht Porst bezeichnenderweise über die in der Orthodoxie (entsprechend Conf. Aug. XII) übliche Zweiteilung in contritio und fides (siehe H. Schultz, a. a. O., S. 370) hinaus, indem er neben Reue und Glauben als drittes Stück die Lebensbesserung nennt (die er auch als „Nachfolge Jesu" bezeichnet). Diese von Melanchthon stammende (O. Ritschl, Dogmengesch. d. Protest. II, S. 277), in C. A. XII und in der Apologie (De poen. Abschn. 28, De conf. Abschn. 73) auch gutgeheißene Dreiteilung entspricht seinem pietistischen Interesse an der Heiligung. Dieser Einteilung, die er in V. II, 14 gibt, folgt er aber nicht bis zum Schluß. II, 15 richtet er zwar die Gedanken des Lesers auf „das erste Stück der Buße, welches die Reue ist". Bei dem Übergang zur Behandlung des Glaubens (II, 31) wird aber nicht mehr berücksichtigt, daß nun der zweite Teil der Buße folgt, und der dritte Teil fällt ganz fort. Das Interesse haftet jetzt ganz an dem zeitlichen Übergang von der Buße zum Glauben (II, 30: „Von der Lockstimme des Sohnes an den bußfertigen Sünder"), deutlicher: vom Bußkampf zum gesegneten Durchbruch (dies das Ziel II, 42).

Im Vergleich mit dem protestantischen ordo salutis ist ferner darauf hinzuweisen, daß Calov die poenitentia (der fideles!) nach justificatio und fides justificans behandelt und sie nicht als Korrelat der conversio denkt (H. Schultz, a. a. O., S. 365). Ebenso behandelt Quenstedt die poenitentia erst nach der Rechtfertigung (Koch, a. a. O., S. 32). Mit andern Worten: die poenitentia wird „als Vorgang in dem Bekehrten gedacht" (Schultz, a. a. O., S. 370). Durch diese Stellung entspricht die poenitentia im orthodoxen System der aus Glaube und Liebe

hervorgehenden Christenbuße Luthers, während die Stellung der Buße bei Porst das pietistisch-mystische Mißverständnis des ordo salutis ermöglicht, das an seine Stelle die Stufenfolge der via purgativa, illuminativa, unitiva setzt. Freilich ist nicht zu vergessen, daß Porst neben der Buße der Gefallenen von der täglichen Buße der Gläubigen spricht. Trotzdem haftet an der Behandlung der Buße an dieser Stelle notgedrungen die Vorstellung derselben als etwas Stückhaftem, das nur den Anfang des neuen Lebens bildet. Es geht hier die pietistische und die lutherische Linie ineinander.

Die übrigen Punkte des ordo salutis haben wir im dritten Buch zu suchen, das nun noch auf 700 Seiten in 44 Betrachtungen von ebenso viel „Gnaden- und Heilsschätzen, welche der Gläubige erlanget und genießet", handelt[9]). Die Fülle der Betrachtungen wirkt zunächst verwirrend und unübersichtlich. Dann aber zeigen sich drei „Hauptquellen", unter die sich jedesmal eine Reihe weiterer Betrachtungen unterordnet. Diese drei Hauptquellen sind: die Kindschaft Gottes (V. III, 8), die Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo (V. III, 22), die Schenkung und Einwohnung des Hl. Geistes (V. III, 30). Die ersten 7 Betrachtungen handeln inhaltlich von der Rechtfertigung und Heiligung, doch kommen diese Termini in den Überschriften nicht vor. Die Überschriften sprechen von der Vergebung der Sünden, der Schenkung der Gerechtigkeit Christi (= remissio peccatorum und imputatio justitiae Christi, H. Schultz, S. 370), dem Frieden mit Gott, der Nichtzurechnung der noch anklebenden Sünde, der Befreiung von der Herrschaft der Sünden, von der täglichen Reinigung von Sünden. Die enge Zusammenstellung von Rechtfertigung und Heiligung ist für den Pietisten bezeichnend.

Unter dem Titel der Kindschaft Gottes verbirgt sich die unio mystica; denn nur „wegen derer, denen die Redensart der Vergötterung oder daß wir Götter würden, zu hart und schwer vorkommen möchte," gebraucht er die andere gleichgültige: Gottes Kinder werden. Auf die Verwendung, die der Begriff der unio mystica bei Porst erfährt, können wir hier noch nicht eingehen, da gerade dieser Punkt wegen seiner besonderen Wichtigkeit eine eingehende Behandlung erfordert. Aus dem bloßen Vorhandensein dieses Terminus sind ja noch keine Rückschlüsse auf lutherische oder mystische Haltung möglich, da er sich auch bei Calov und Quenstedt findet, obwohl auch

[9]) Die Porstschen „Gnaden- und Heilsschätze" erinnern stark an die „Kapitel und Wohltaten" in Speners Schrift „Die lautere Milch des Evangelii, 1687". Vgl. dort aus dem „Register der Kapitel und Wohltaten" die Nummern des 4.—7. Kapitels mit Porsts Aufbau.

andere lutherische Dogmatiker gegen die Verwendung dieses Titels Einspruch erhoben (siehe etwa die von Joh. Musaeus verfaßte „Der Jenischen Theologen ausführliche Erklärung usw. Jena 1676" gegen die Wittenberger Theologen. Koch, a. a. O., S. 60). Es wird sich um die Frage handeln, ob Porst in gleicher Weise wie die Orthodoxie an die unio nur solche praktischen Folgen knüpft, die im Grunde schon in der Rechtfertigung durch den Glauben gewährleistet sind (siehe A. Ritschl II, S. 32), ob, wie bei Joh. Friedr. König etwa, die unio mystica „Doublette des Glaubens im reformatorischen Sinne" ist (O. Ritschl, a. a. O., IV, S. 217), oder ob Porst die schon bei Stephan Prätorius auftauchende (A. Ritschl II, S. 18 f. — O. Ritschl IV, S. 200), dann von Phil. Nicolai und Joh. Arndt vertretene unlutherische, mystische Auffassung der unio mystica (A. Ritschl II, S. 23, 41 — O. Ritschl IV, S. 201 f.) teilt, die ganz andere Interessen mit diesem Titel verknüpft und ihn dadurch mit der protestantischen Rechtfertigungslehre in unerträgliche Konkurrenz setzt. Wir werden finden, daß beide Auffassungen bei Porst neben- und durcheinander gehen.

Wenn sich neben der unio noch die Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo findet, so erinnert das etwa an Calov, der die conjunctio cum Christo θεανθρώπῳ neben der unio spiritualis cum Deo triuno nennt. Inwieweit dabei auch bei Porst Subjekt der letzteren erst der mit Gott geeinigte Mensch ist (Koch, a. a. O., S. 28 Anm.), ist hier noch nicht festzustellen. Wir müssen auch diesen Punkt später genauer behandeln und werden sehen, daß hier in gleicher Weise wie bei der unio lutherische und mystische Elemente zusammen sind.

Unter den Gaben des Hl. Geistes finden wir von den in den orthodoxen Systemen üblichen Titeln neben der Wiedergeburt, von der wir schon handelten, die Erneuerung (= renovatio). Daneben spricht Porst auch von der neuen Schöpfung, so daß er hier nun drei Termini mit ziemlich gleichem Inhalt hat: Wiedergeburt, neue Schöpfung, Erneuerung[10]). Es ergeben sich für ihn denn auch in der Tat Schwierigkeiten in der Abgrenzung. Die Unterscheidung zwischen neuer Schöpfung und Wiedergeburt wird im Grunde nur dadurch möglich, daß die letztere in dem an dieser Stelle eigentlich nicht mehr angebrachten weiteren Sinne gefaßt wird, wie wir es oben zeigten.

---

[10]) Gleichbedeutend mit diesen Termini ist auch noch der der Wiedererstattung des Bildes Gottes. Sein Gebrauch erinnert an die Vorliebe Arndts für die Idee des Bildes Gottes, die ja den Rahmen seines ersten Buches vom wahren Christentum bildet (Koepp, Joh. Arndt, 1912, S. 195). Auch durch das Fehlen des Begriffs der Heiligung werden wir an Arndt erinnert (vgl. Koepp, S. 195).

Bei der Beschreibung der neuen Schöpfung ist zu beanstanden, daß sie es mit der „Zubereitung und Tüchtigmachung des Menschen zum Genuß und Gemeinschaft Gottes" (V., S. 1482) zu tun hat. Bei Quenstedt steht die unio mystica vor der renovatio; der Zusammenhang beider ist aufgehoben, und beide haben in der fides bzw. justificatio ihre Voraussetzung (Koch, a. a. O., S. 41 f.). Bei Porst wird hier wieder die mystische Umstellung von unio und Heiligung sichtbar, auf die wir schon einmal hinwiesen.

Eine gesonderte Behandlung der Schenkung und Einwohnung des Hl. Geistes, wie Porst sie (V. III, 30) bringt, findet sich in der orthodoxen Dogmatik nicht. Bei Quenstedt zieht mit dem Glauben die Gnade oder der Hl. Geist selbst in den Menschen ein, um die renovatio und unio mystica zu wirken (Koch, S. 27). Durch die Stellung an dieser Stelle hat die Einwohnung des Geistes keine selbständige Bedeutung, sondern den Charakter einer bloßen Hilfsvorstellung zur Begründung der Heiligung; bei Porst erscheint sie als etwas Selbständiges und legt die Möglichkeit einer enthusiastisch-mystischen Benutzung dieses Terminus nahe, wie sie auch in der Tat nicht vermieden ist, obwohl er weithin auch nur zur Begründung der Heiligung dient.

Vom protestantischen ordo salutis weicht der Porstsche Aufbau auch insofern ab, als durch die Anlage seines dritten Buches die justificatio auf gleicher Höhe mit unio und renovatio zu stehen kommt, während bei Quenstedt die justificatio die Stellung einer Voraussetzung für beide hat, ebenso wie die fides (Koch, a. a. O., S. 42). Dem orthodoxen ordo salutis würde es mehr entsprechen, wenn das zweite Buch mit dem Glauben zusammen bis zur Rechtfertigung geführt hätte. Dann wäre das dritte Buch zu einer Darstellung der Gnaden- und Heilsschätze geworden, die infolge der justificatio dem Gläubigen zuquellen. Jedoch bezeichnenderweise führt das zweite Buch bis zum gesegneten Durchbruch, darin man der Vergebung der Sünden, Gnade und Kindschaft Gottes versichert wird. An Stelle des forensischen Aktes der Rechtfertigung steht also ein Gefühlserlebnis, in dem alles schon enthalten ist, was das dritte Buch dann noch weitläufig entfaltet.

Die letzte Betrachtung: „Von der Bewahrung der Gläubigen zur Seligkeit" entspricht der conservatio bzw. der glorificatio. Sie zeigt noch einmal den Einfluß des orthodoxen ordo salutis auf Porsts Aufbau. Jedoch haben wir auch bedeutsame Abweichungen festgestellt, die uns das Ineinander lutherischer, pietistischer und mystischer Elemente erkennen ließen.

Die pietistischen und mystischen Elemente werden wir noch deutlicher erkennen, wenn wir auch noch auf die Punkte des Aufbaus sehen, die sich im orthodoxen ordo salutis nicht unterbringen ließen. Porst beginnt seine Ausführungen mit der Betrachtung des Standes der Sicherheit, dem er große Aufmerksamkeit schenkt (V. I, 1—16), und aus dem er den Leser aufwecken will. Er zeigt damit, daß er als Hallescher Pietist nicht alle Glieder der Volkskirche als lebendige Christen anerkennen will. Er dringt auf Bekehrung und unterscheidet dementsprechend zwischen Bekehrten und Unbekehrten; er unterscheidet deshalb nachher auch eine Buße der Gefallenen und eine Buße der Stehenden (I, 8), die getrennt behandelt werden (I, 9—11 und I, 12—13). Auf die für den Pietisten charakteristische Betrachtung vom gesegneten Durchbruch wiesen wir schon hin. Bezeichnend sind auch III, 8 und 9: „Von der Kindschaft Gottes und derselben Versicherung", „Von der ewigen Gnadenwahl und derselben Vergewisserung". Auch hier kündet sich der gefühlige Subjektivismus an, das Wertlegen auf Gefühl und Erlebnis, wie es im Pietismus wieder hervorgetreten ist (vgl. W. Wendland, Die pietistische Bekehrung, ZKG. 38 [N. F. 1]). Die eingehende Behandlung aller Hindernisse für eine Erweckung, aller Schwierigkeiten bei beginnender Erweckung, der Kennzeichen des Gnadenstandes zeigt, daß ähnlich wie bei Amesius und Saldenus im holländischen Pietismus der Glaube das „Ergebnis eines psychologischen Prozesses ist, dessen Stadien sich zu vergegenwärtigen für ihn ein besonderes Interesse hat" (Goeters, Die Vorbereitung des Pietismus in d. reform. Kirche der Niederlande, 1911, S. 104). Wie dort bei den Niederländern besonders deutlich (Goeters, S. 78), soll auch hier der eigene Seelenzustand zum Gegenstand bewußter Reflexion und achtsamer Kontrolle gemacht werden. Der Unterschied vom orthodoxen ordo salutis, in dem es sich um eine metaphysische Deutung sowohl der Heilsaneignung als auch des Menschen handelt (Koch, a. a. O., S. 34), und wo „haec apostelesmata omnia simul et instanti" geschehend gedacht werden sollen (Koch, S. 48), steht außer aller Frage.

Ganz auf diesem spezifisch-pietistischen Boden finden wir uns in der Theol. regenitorum, die das „Wachstum der Wiedergeborenen" verfolgt, „wie sie aus einem Alter in Christo ins andere fortgehen, aus Kindern Jünglinge und Väter und endlich zur seligen Ewigkeit vollendet werden". Schon A. Ritschl weist auf Theodor Brakel und Francke als Porsts Vorgänger in dieser Dreiteilung hin (A. Ritschl II, S. 262, S. 466 — zu

Brakel, siehe Goeters, a. a. O., S. 94). Wie seine Vorgänger, gründet Porst diese Einteilung auf 1. Joh. 2, 12—14.

Der Aufbau ergibt sich hier nach den drei Altern ganz von selbst. Bei jedem Alter werden zunächst die charakteristischen positiven Merkmale genannt und dann die für ein jedes eigentümlichen Versuchungen und Anfechtungen. Schon die Überschriften lassen Porst als ehrlichen Kritiker typisch-pietistischer Fehler und als Gegner alles Radikalismus erkennen. Aber die Überschriften verraten auch schon eine weithin kontemplativ gerichtete Frömmigkeit sowohl mit ihren Genüssen des vertrauten Umgangs der Seele mit Gott, als auch mit dem unvermeidlichen Gegenpol immer wieder eintretender Entfremdung.

Am bedeutsamsten ist, was hier über den Zweck dieses Buches neben dem vorigen gesagt wird: „Meine Intention und Absicht geht allein dahin, daß ich denen gut gesinnten Seelen einfältig zeigen möge, wie sie (welches leider! bei so vielen geschieht) damit nicht zufrieden sein oder es dabei bewenden lassen sollen, wenn sie zur Buße und zum Glauben und dadurch zum Genuß der Gnadenschätze und Heilsgüter gekommen sind, Vergebung der Sünden erlangt haben und der Kindschaft Gottes versichert werden; sondern wie sie (weil doch im Christentum kein Stillstehen stattfindet, wo man die Seele erretten will) alsdann mit allem Ernst sich bestreben müssen, täglich zu wachsen und zuzunehmen und sich in die unterschiedliche Arten der Führungen Gottes immer besser zu schicken und zu ergeben" (Vorrede zu R.). Also mit Buße, Glaube, Genuß der Gnaden- und Heilsgüter, Vergebung der Sünden ist im Unterschiede vom reformatorischen Christentum noch nicht das Ganze gegeben. Letztlich hat das darin seinen Grund, daß der ordo salutis zu einem zeitlich fixierbaren und verfolgbaren Prozeß und Erlebnis der Heilsaneignung geworden ist, der im schließlichen Durchbruch seinen Abschluß findet. Die Möglichkeit, daß die Rechtfertigung aus Gnaden das neue Lebensprinzip bleibt, und was das praktisch bedeutet, sieht Porst nicht mehr. Die naheliegende Folge ist, daß noch einmal die mystische Stufenfolge der via purgativa, via illuminativa, via unitiva in ihre Rechte tritt, mit andern Worten: die Frömmigkeit des „Wiedergeborenen" wird die kontemplativ-mystische.

Einen Blick schließlich noch auf die Zitate, deren Auswahl ebenfalls für Porsts theologische Stellung kennzeichnend ist.

Der am meisten zitierte Schriftsteller ist Luther. Es finden sich in V. und R. zusammen rund 150 Lutherzitate! Daneben werden gelegentlich die Symbolischen Bücher zitiert, auch auf

den Katechismus wird verwiesen. Der Zusammenhang und die Übereinstimmung mit Luther werden also kräftig betont, und im allgemeinen ist in die Lutherworte auch nicht etwa ein ihnen fremder Sinn hineingelegt[11]. Die Polemik Luthers gegen die katholischen Priester seiner Zeit hätte Porst freilich nicht so ohne weiteres auf die „unbekehrten" lutherischen Prediger des 18. Jahrhunderts übertragen dürfen.

Es folgt auf Luther — allerdings doch schon in ziemlichem Abstand — Joh. Arndt mit rund 35 Zitaten[12]. Die meisten Zitate stammen naturgemäß aus dem „Wahren Christentum"; doch sind auch Arndts Psalterpredigten mehrfach zitiert. Auch Arndts „Informatorium Biblicum" (H. Beck, a. a. O., S. 120 f.) wird zitiert[13].

---

[11]) Wie Porst Luther versteht, zeigt am besten seine Jubelpredigt von 1717: Durch Luther schenkte uns Gott wieder das wahre Licht, „welches noch jetzo scheinet", „die Finsternis des Papsttums mußte weichen; die Irrtümer, Menschensatzungen und Mißbräuche wurden durch Gottes Wort erkannt und abgestellt: die philosophische, sophistische und scholastische Theologie ward aus den Kirchen und Schulen hinausgeschafft; die vorgemeldeten Grundlehren des wahren Christentums wurden eifrig getrieben (von dem Ebenbilde Gottes, von dem allerschrecklichsten sündlichen Verderben des Menschen, von Christo und seinem alleinseligmachenden Verdienst; von der herzensändernden Buße; von dem wahren Glauben; von der Vergebung der Sünden; von der Heiligung und Erneuerung u. s. m.); wie sich Christus für uns gegeben habe und auch in uns sein müßte, ward jedermann vorgehalten; die heiligen Sakramente wurden lauterlich nach der Einsetzung unseres Herrn Jesu Christi wieder ausgespendet; der Gewissenszwang ward aufgehoben und die christliche Freiheit wieder hergestellet; die erschrockenen Gewissen faßten wieder einen Trost und beruhigten sich in Jesu und seinem teuren Verdienst; in Jesu, ihrem Lichte, fanden sie Heil, Friede und Freude" (H. S. 16. f.). Die pietistische Ergänzung der Reformation (Christus in uns neben dem Christus für uns) wird hier in Luther hineingedeutet. Spener tat das nicht. Er verstand die einseitige Betonung der Rechtfertigung bei Luther aus den besonderen Verhältnissen der damaligen Zeit, die gnadenhungrig war, erstrebte aber eben deshalb auch für seine anders geartete Zeit die notwendige Ergänzung durch Betonung der Heiligung (Grünberg, a. a. O., I, S. 520 ff.). Vgl. aber Arnolds Beurteilung Luthers (E. Seeberg, Gottfr. Arnold, 1923, S. 111 f.), s. auch den Abschnitt: Die Auffassung der Reformation in den Kreisen der Mystiker, Sektierer und Gelehrten, ebenda, S. 397 ff.

[12]) Um das Bild von der Schätzung Arndts bei Porst zu ergänzen, sei erwähnt, daß Porst wünscht, die Geistlichen möchten dafür sorgen, daß Arndts W. Chr. neben Bibel und Gesangbuch in jedem Hause zu finden ist (H., S. 324). Diese Tatsache zeigt deutlicher als die Zitate, in welchem Maße Porst die Bestrebungen Arndts als den seinen gleichgerichtet empfindet. Diese Hochschätzung Arndts ist ja auch für einen Anhänger Speners und Franckes in keiner Weise verwunderlich (zur Stellung Speners und Franckes zu Arndt vgl. Grünberg, a. a. O., I, S. 418 — A. Ritschl, a. a. O., II, S. 97 ff., S. 256 — Kramer, A. H. Francke, S. 290).

[13]) Nach Fr. Arndt, Joh. Arndt, 1838, S. 201 — Beck, a. a. O., S. 120 f., ist diese Schrift freilich Joh. Arndt abzusprechen, doch Koepp rechnet sie wieder zu den echten Arndtschriften (S. 299).

An dritter Stelle steht Tauler mit etwa 25 Zitaten[14]. Es ist jedoch zu beachten, daß sich diese Zitate sämtlich in R. finden! Das ist ein weiterer Hinweis auf die weithin kontemplativ-mystische Haltung Porsts in diesem Buche. Auch die „alten Lehrer", darunter Macarius, „der Liebling Joh. Arndts"[15], Ephräm Syrus, Nilus, Cassian, Gregorius Magnus, Gregor v. Nazianz, Bernhard (siebenmal), die auch einem G. Arnold wegen ihrer Kontemplation das große Vorbild waren (Wendland, a. a. O., S. 234 — E. Seeberg, Gottfr. Arnold, 1923, S. 3, S. 93, S. 101), sind hier mit Zitaten vertreten. Thomas a Kempis wird einmal zitiert. Augustin etwa zehnmal; z. T. mag es sich hier um Zitate aus den für die Mystik im Luthertum einflußreichen pseudo-augustinischen Schriften handeln. Auch Molinos' geistlicher Wegweiser wird einmal zitiert, desgl. Joh. Ruysbroek. Außerdem fallen in R. zahlreiche Zitate mystischen Inhalts auf, die ohne Verfasserangabe zitiert werden. Porst fürchtet wegen dieser Zitate offenbar selbst schon Vorwürfe. Er gibt zu, daß „darinnen je zuweilen solche Expressiones, Redensarten und Ausdrücke mit vorkommen, welche jemanden einen Anstoß geben könnten"; doch ersucht er „einen jeden christlichen Leser, daß er solche nicht anders als nach dem Sinn der Hl. Schrift und der Lehre unserer Evangelisch-Lutherischen Kirchen (als nach welcher ich alles, was ich hier und im vorigen Traktat geschrieben, verstanden haben will) auslegen, erklären und annehmen wolle". Porsts Bekenntnis zur lutherischen Lehre wird ebenso aufrichtig gemeint sein wie das Arndts, als er stark Taulerische Gedanken verarbeitet hatte (A. Ritschl, a. a. O., II, S. 52)[16]. Die Zumutung, Tauler im Sinne der lutherischen Lehre zu verstehen, erinnert an Speners Meinung, daß man die Schrift Poirets, die sein Schwager Horb in Hamburg verbreitet hatte, „in dem rechten und mit unserer Lehre einstimmigen Sinne" hätte lesen können (A. Ritschl II, S. 83). Wir haben hier ein Beispiel für den gleichen Mangel an Unterscheidung fremder Lehrweise von der kirchlichen, wie er für Spener kennzeichnend ist (A. Ritschl II, S. 145 ff.).

Die übrigen noch zitierten Schriftsteller — jeder freilich nur einmal oder doch wenig mehr herangezogen (die Schriften,

---

[14]) Auch Spener redete Tauler und der mystischen Theologie des Mittelalters zeitlebens das Wort. (Grünberg I, S. 418 — A. Ritschl II, S. 145 f.). Arndt will mit dem 3. Buch des W. Chr. „des geistreichen Mannes Joh. Tauleri Theologiam" einführen (Koepp, a. a. O., S. 53).

[15]) E. Seeberg, Gottfr. Arnold, S. 93; vgl. Koepp, a. a. O., S. 48, und die Anm., die die von Arndt zitierten Kirchenväter nennt.

[16]) Siehe Vorrede zum 1. Buch des W. Chr., Schluß des 2., Vorrede zum 3. Buch. Auch Koepp, S. 64 — Fr. J. Winter, J. A. 1911, S. 82.

aus denen die Zitate stammen, sind oft nicht angegeben) — sind Namen aus der Reformations- und Nachreformationszeit· Joh. Brenz, Nikolaus Selneccer, Steph. Prätorius, Phil. Nicolai. Aus der Zeit der Orthodoxie finden sich: Martin Statius' „Geistl. Schatzkammer", bekanntlich ein Auszug der Schriften des Steph. Prätorius (Große, a. a. O., S. 151), Schererz „Fuga Melancholiae", Joh. Gerhard, Joh. Matthäus Meyfart „Himmlisches Jerusalem", Salomo Glassius, Gerhards Schüler (Beck, a. a. O., S. 96). Die letzten vier sind Männer, die Spener und Joachim Lange als Zeugen der Wahrheit von dem großen Verderben der Kirche bezeichnen! (Leube, Die Reformideen in der deutschen luther. Kirche zur Zeit der Orthodoxie, 1924, S. 6 f.). — Die Geistesverwandten Arndts (Einteilung nach H. Beck, a. a. O.) sind vertreten durch des Rostocker Joachim Lütkemanns „Vorschmack göttlicher Güte", das Spener in seinen Konventikeln lesen ließ (Große, a. a. O., S. 233), und durch Schriften von Lütkemanns großem Schüler Heinrich Müller. Gerade die Schriften dieses Mannes scheint Porst besonders beachtet zu haben, obwohl Müller sich in der Art seiner Kritik der kirchlichen Zustände dem Separatismus näherte, der sich der kritischen Worte Müllers gerne zur Begründung der Absonderung bedient hat. Spener hörte ihn deshalb nicht gerne als einen seiner Vorläufer nennen (Leube, a. a. O., S. 6)! Porst bringt Zitate aus dessen „Geistl. Erquickstunden", aus seinem „Himmlischen Liebeskuß", auch aus der „Göttlichen Liebesflamme", der vermehrten Ausgabe des vorigen (Große, a. a. O., S. 245), und aus seiner „Apostol. Schlußkette". Unter den Zitaten befindet sich auch das von den vier stummen Kirchengötzen: Kanzel, Altar, Tauf- und Beichtstuhl. — Weiter ist Spener zu nennen und aus dem Spenerschen Kreise Kortholt mit einer Schrift „Schwere Priesterbürde", der Hallenser Joachim Lange, der Württemberger Joh. Reinhard Hedinger und ein Vertreter der kirchlichen Richtung D. Mayer. — Die Namen, die sich sonst noch finden, sind uns fast alle als Namen von Theologen bekannt, die zu ihrer Zeit mit Reformideen hervortraten, und die in diesem Zusammenhang Porsts Interesse mögen gefunden haben: Chemnitz, Höpfner, Dannhauer, Quenstedt, Schmidius, König, v. Seckendorffs Christenstaat (vgl. Leube, a. a. O.).

Luther, Arndt, Tauler, quietistische Mystiker und hauptsächlich die Männer, die bereits mit Kritik an der Kirche und mit Reformgedanken hervorgetreten sind, sind also die Gewährsleute, auf die sich Porst beruft.

Nachdem wir so ganz äußerlich die Vereinigung von Pietismus, Mystik und Luthertum bei Porst noch einmal haben zeigen können, mag nun die Darstellung der mystischen Elemente bei Porst folgen.

II.

Die Mystik Porsts

Es geht uns darum festzustellen, inwieweit sich Porst den, für ihn wohl hauptsächlich durch Joh. Arndt, H. Müller, Joach. Lütkemann — in R. auch durch Tauler — vermittelten, mystischen Einflüssen geöffnet und auch von der eigentlichen Mystik Gebrauch gemacht hat. Speners und Franckes Stellung zur Mystik ist bekannt. Trotz ihrer wohlwollenden Haltung gegenüber Arndt und den mittelalterlichen Mystikern haben sie doch beide von der eigentlichen Mystik keinen Gebrauch gemacht. In ihrer eigenen religiösen Erfahrung standen sie der Mystik im großen und ganzen fern (s. Grünberg I, S. 418 f. — A. Ritschl II, S. 98, S. 262 f.). Freilich, durch die Anerkennung, die sie der Mystik und Arndt zuteil werden ließen, haben sie „ein Urteil über die katholische Mystik in dem Kreise des Pietismus in Gang gebracht, welches die seit Arndt[17]) obwaltende Verwirrung zwischen dem Luthertum und jener katholischen Lebensrichtung besiegelt hat" (A. Ritschl II, S. 263). Da beide in keiner Weise ihren Abstand von der Mystik betont haben, ist es kein Wunder, daß ihr Anhänger Porst bei einer offenbar größeren Disposition für diesen Typus der Frömmigkeit[18]) sich in größerem Umfange

[17]) Diese Ansicht A. Ritschls ist wieder auf Grund der Forschungen von P. Althaus (s. Anm. 2) zu ergänzen

[18]) Zu dieser Aussage geben Porsts Aufzeichnungen über seine entscheidenden religiösen Erlebnisse die Berechtigung (s. V., S. 739 ff. und S. 952 ff.). Wendland (Die pietistische Bekehrung, ZKG. 38, NF. 1) hat unsere Aufmerksamkeit auf den psychologischen Vorgang in der pietistischen Bekehrung gelenkt und autobiographische Aufzeichnungen über denselben als die wertvollsten Quellen zum inneren Verständnis des Pietismus bezeichnet. Wenn man nun an Hand der von Wendland herausgestellten typischen Punkte Porsts Schilderung betrachtet, so bleibt festzustellen, daß, soweit ich sehe, keiner der anderen Pietisten ein gleich starkes religiöses Erlebnis schon in der Jugend gehabt hat. Deshalb eben spreche ich von einer größeren Disposition für den „mystischen" Typus der Frömmigkeit.

Sonst tritt uns auch bei Porst der asketische Zug von Jugend auf entgegen, der dann auch bei ihm in den Schul- und Universitätsjahren zurückgedrängt wird. Der Überdruß an theoretischem Wissen und an der scholastisch-schulmäßigen Theologie findet sich bei Porst in diesem Zusammenhang nicht ausgesprochen. Daß trotzdem in seiner Seele ein starker Gefühlsdrang lebte, ist nach der Schilderung seines Jugenderlebnisses ohne Zweifel. Was das eigentliche Bekehrungserlebnis anbetrifft, so ist bedeutsam, daß Porst nicht von einem Zweifel an Gott, an der Schrift und an

mystischer Gedankengänge bedient hat als sie. Wir stellten schon früher fest, daß ihm das Gefühl für die Fremdartigkeit mystischer Frömmigkeit gegenüber der lutherischen fehlte (s. S. 67).

Die mystische Linie kommt bei Porst zuerst bei der Behandlung der Buße zum Vorschein, zunächst freilich nur undeutlich. Allmählich wird sie deutlicher sichtbar, um dann durch das ganze Werk neben der pietistisch-lutherischen Linie einherzulaufen (oder auch mit ihr durcheinander zu laufen) und schließlich in der Theologia regenitorum die Oberhand zu gewinnen. Es ist ein ähnliches Ineinander, wie Koepp es uns bei Joh. Arndt gezeigt hat (Koepp, a. a. O.)[19]. Wir geben im folgenden aus der umfassenderen Untersuchung zwei Kapitel. Im ersten soll Porsts Darstellung der Buße und des Glaubens auf mystische Elemente untersucht werden, im zweiten seine Lehre von der Unio mystica, der Vereinigung mit Christus und der Einwohnung des Heiligen Geistes. Wir können auf diese Weise gleich zeigen, an welchen Stellen die mystischen Elemente in Porsts Darstellung eingedrungen sind und wie sie mit den andern Elementen mehr oder weniger verschmolzen sind. Die einzelnen „Brücken", die herüber und hinüber führen (wie Koepp sich ausdrückt, S. 245), werden auf diese Weise sichtbar werden.

---

allen Autoritäten spricht, sondern nur von Zweifeln an seiner Gotteskindschaft, weil er über seinem gesetzlichen Zustand zu keinem Durchbruch kommen konnte. Damit ist Porsts Kampf dem Luthers ähnlicher als Franckes Zweifel, natürlich nur in der inneren Depression. Der Unterschied, daß Luther eine neue Gotteserkenntnis, eine Offenbarung erlebte, während es sich bei Porst, ebenso wie bei Francke, nur um ein Gewißwerden, eine Aneignung einer theoretisch anerkannten, allen bekannten Wahrheit handelt (s. Wendland, a. a. O.), bleibt natürlich bestehen. Aber auch die Mittel, die bei Porst zum Umschwung führen, sind andere als bei Francke. Nicht das Gebet steht im Vordergrund, sondern unter der Predigt geschieht bei ihm der Umschwung, der sich zu Hause unter der Betrachtung des Schriftwortes fortsetzt. Man könnte sagen, daß Porsts Erlebnis auch hierin dem Luthers ähnlicher ist — unter denselben Einschränkungen wie oben. Vielleicht liegen hier psychologische Erklärungsgründe für Porsts Hochschätzung des Worts und Predigtamts, die den in seiner Veranlagung für die Mystik liegenden Gefahren heilsam entgegenwirkten und so seine Verbindung von ausgesprochen mystischen mit lutherisch-kirchlichen Elementen mit erklären.

A. Ritschl freilich lag eine Darstellung vor, nach der Porst in Zweifel an allen Glaubensartikeln geraten ist wie Francke (II, S. 469). Welche Darstellung ist die ursprüngliche? Hat Porst seine Erlebnisse in lutherische Formen umgegossen, ebenso wie das später mit denen Franckes geschah? (Wendland, a. a. O., S. 218). Über die innere Entwicklung von Porst vgl. Walter Wendland, 700 Jahre Berliner K.G. (Berlin 1930). S. 125.

[19]) Vgl. auch Heinr. Bornkamm, Luther und Böhme, Arbeiten zur K.G. 2, 1925, 2. Teil: Luther. und myst. Züge in Böhmes Frömmigkeit.

Erstes Kapitel:

Das mystische Gotteserlebnis als bräutlicher Liebesverkehr mit dem Heiland und dessen Vorbereitung

Das mystische Element müßte sich bei der Behandlung der Buße in einer vorherrschenden Betonung des Ethischen in den Formen der negativ-demütigen Ethik äußern. Das wäre dann die Annäherung an die mystische Stufenfolge der via purgativa, via illuminativa, via unitiva (vgl. Koepp, S. 220 ff.). Da aber die Spuren solcher negativ-demütigen Ethik bei Porst gering sind, kann man nicht sagen, daß die Buße in nennenswertem Maße entsprechend der mystischen via purgativa verstanden wird. Auch die Betrachtung „Von der Erleuchtung oder Anzündung des Glaubens insgemein" ist nicht so gehalten, daß man deutlich ein mystisches Verständnis der Erleuchtung feststellen kann. Mystisch ist eigentlich nur die Stellung dieser Betrachtung inmitten der Betrachtungen über den Glauben (vgl. S. 58). Die enge Verknüpfung derselben mit dem Wort ist ein deutliches Bekenntnis zur lutherischen Lehre[20]). Der Erleuchtung wird auch nicht die Selbstreinigung vorangestellt. Die „Finsternis", die vorhergeht, ist die dem Glauben vorangehende Bußreue. Indem Porst noch dazu ausdrücklich diese Finsternis als eine dem Menschen durch das Licht des göttlichen Wortes und Geistes offenbarte beschreibt, entfernt er sich weit von der Mystik, da diese die negative Vorstufe, die die Vorbereitung des mystischen Gotteserlebnisses ist, fast ganz durch das Tun des Menschen zustandekommen läßt, so daß Gott sehr wenig zu tun behält.

Daß Porst aber auch in diesem Punkte zu ausgesprochen mystischen Anschauungen fortschreiten kann, zeigt sich bei seinen Ausführungen über das Verlangen des Glaubens. Hier wird der Anklang an die mystische via purgativa ganz deutlich. Es ist die negative Vorstufe zur positiven Füllung mit geistlichem Besitz. Es findet sich der Satz: „Ists dir damit ein gründlicher Ernst, hast du einen Ekel an der Welt Seligkeiten und entleerest dein Herz von dem Verlangen nach denselben und ist hingegen bei dir ein unersättlich und unendlich Verlangen nach Gott und seiner Gnade, so wisse, o Seele, daß es Gott schlechterdings unmöglich sei, daß er sich dir entziehen sollte" (V. S. 861). Das entspricht ganz Arndt, bei dem auch das Hinzukommen Gottes zum Gotteserlebnis nicht Akt der

[20]) V. S. 805 heißt es freilich: „Jesus Christus wird von dir, o Seele, nun recht erkannt und erscheint dir auf eine geistliche Weise im Geist deines Gemüts."

göttlichen Freiheit, sondern ein naturhafter, bei gegebenen Bedingungen mechanisch einsetzender Vorgang ist (Koepp, S. 233). Gott reagiert mystisch naturhaft. Das Gotteserlebnis wird als eine „gesetzmäßig ausgelöste, ja erzwingbare Reaktion empfunden" (Koepp, S. 235). Es tritt die metaphysische oder pantheistische Wurzel dieses mystischen Gedankens zutage, daß die Natur keine leere Statt dulde (A. Ritschl II, S. 47).

Auch die dauernde Betonung der Nichtigkeit und Scheinseligkeit der Welt in diesem Zusammenhang zeigt, daß wir uns hier nun in den Ausführungen Porsts weithin auf gleicher Höhe mit mittelalterlichen Anweisungen zu mystischer Kontemplation befinden. Wie diese findet Porst die Ruhe in Gott, dem höchsten Gut; dessen Genuß ist seine Seligkeit.

Die hier vertretene Gottesanschauung und der Begriff der Seligkeit sind ganz mystisch gefärbt. Augustins Begriff von der fruitio Dei, „die theoretische Grundlage und Rechtfertigung für eine religiöse Genußsucht" (O. Ritschl IV, S. 222), wird stark verwertet. Wie bei Arndt (Koepp, S. 219 — A. Ritschl II, S 48) treten die ästhetischen Züge im Gottesgedanken stark hervor. Das liebliche Wesen Gottes und seine Allgenugsamkeit werden betont und der Nichtigkeit des Irdischen gegenübergestellt. Gott ist das höchste Gut. In Gott hat die Seele den rechten und veritablen Reichtum, die rechte Hoheit, Ehre, Schönheit, Ruhe und Freude, ja alles in allem (V. S. 459).

Dieser ästhetischen Betrachtung Gottes entspricht die ästhetische Betrachtung der Sünde, die neben der ethischen bei Porst einen breiten Raum einnimmt. Neben das Schuldgefühl, in dem lutherisches Sündenbewußtsein seinen Ausdruck findet, tritt das Nichtigkeitsgefühl. Die für diese Frömmigkeit typische Anschauung von der Sünde als Krankheit wird trotz des Widerspruchs zu Conf. Aug. II dabei gelegentlich vorgebracht: Der Sünder ist elend und verachtet, bringt die Sünde als eine auszehrende Krankheit mit auf die Welt und ist vor Gottes Augen häßlich, scheußlich und verächtlich (V. S. 438). In den stärksten Ausdrücken wird von dem Unflat, dem Kot, Verderben und Elend gesprochen, in dem der Mensch sich befindet, sich wie eine Sau im Kot herumwälzt. Der Mensch soll erkennen, wie nackt, wie jämmerlich, wie arm, bloß und elend er sei, welch ein Monstrum und Mißgeburt, Ungeheuer und Scheusal, welche Teufelslarve, wie schändlich und häßlich er von Natur seiner Sünden wegen gestaltet ist (V. S. 577). Ein Ekel gegen die Sünde soll im Menschen entstehen, der mit dem Widerwillen und Ekel des Magens gegen eine Speise, daran man das Fieber gegessen hat, verglichen wird (V. S. 621).

Die Übereinstimmung mit Arndt ist auch hier deutlich (A. Ritschl II, S. 45 — Koepp, S. 184 — J. Winter, J. A., S. 94 f.). Es erscheint jedoch gegenüber der Ritschlschen Darstellung (s. II, S. 464) angebracht, darauf hinzuweisen, daß immerhin auch die ethische Betrachtung der Sünde zum Ausdruck kommt. Fast in jeder Betrachtung wird die Sünde auch als Beleidigung Gottes hingestellt, als Undank gegen seine Güte und Gnade und ebensooft Gott als der Heilige, Gerechte und Reine, der die Sünden ernstlich hasset, der über die Sünde zürnet. Gott kann vermöge seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht anders als den Menschen um seiner Sünde willen zu strafen (V. S. 523). Auch das Wort „Schuld" fehlt durchaus nicht ganz. Der Mensch ist an Gott selbst schuldig worden (V. S. 480). Der Mensch hat Gottes Heiligkeit schändlich entheiliget und sich dadurch gewaltig verschuldet (V. S. 597).

Ein quietistischer Ton klingt auch an, sofern der Quietismus ja auch in der „Ruhe in Gott" seinen Lebensgrund sieht (Lehmann, Mystik in Heidentum und Christentum[3], 1923, S. 130). Besonders wird die passive Art mystisch-quietistischer Religiosität, wie bei Arndt (Koepp, S. 249), stark mit dem Glaubensbegriff verbunden und dem Glauben neben seinen lutherischen Merkmalen hinzugefügt. Der Glaube hat es mit unsichtbaren Dingen zu tun, auch mit dem, das man hoffet, aber des Glaubens rechte Gestalt und Art besteht darin, daß er das Herz in Gott übergibt und überliefert, „als in sein rechtes Element, Zentrum und Ruhepunkt, daß der Mensch sich dann ganz dem Wohlgefallen Gottes lediglich erlässet und ergibet, sich selbst aber und seine Eigenheit verlieret und fahren lässet" (V. S. 816).

Anders geartet scheinen mir die „quietistischen" Töne, die bei der Behandlung der Buße laut werden. Nachdem im ersten Buch, und auch noch im Anfang des zweiten, dem Menschen bei seiner Bekehrung eine recht aktive Rolle zugebilligt ist und Porst sich mit starken Imperativen an ihn gewandt hat, heißt es nun: „Wir sollen nur stille halten und seinen Willen und Wohlgefallen an uns in leidentlichem Gehorsam vollbringen lassen. Wir sollen seinen Willen unsern Willen erwecken, einnehmen und zur Buße zubereiten lassen . . . Wir sollen kein Eigenes darunter mischen" (V. S. 469). Nach seiner Betonung der menschlichen cooperatio im ersten Buche scheinen Porst offenbar diese quietistischen Formeln geeignet, den lutherischen Gedanken der Alleinwirksamkeit der Gnade zum Ausdruck zu bringen, den er im zweiten Buch zu betonen bemüht ist. Diesen „Quietismus" will Porst aber nicht im Sinne des spanisch-französischen Quietismus als apathische Indifferenz

verstanden wissen, sondern dieser Quietismus hier schließt wie der der deutchen Mystik eine gewisse Aktivität nicht aus (s. RGG.[2] II, Sp. 969). Die Meinung, als ob man nun um nichts bekümmert sein, die Hände gleichsam in den Schoß legen. sicher auf ein Geratewohl hinleben und alles aus Faulheit der Gnade Gottes anheimstellen dürfe ohne Reflexion auf die Gnade und ihre Wirkung, Trieb und Anführung und ohne Gebrauch der angebotenen und mitgeteilten Kräfte wird als allzu bequem und als Belialstück kräftig abgewiesen mit dem Hinweis auf die vorhandene Verpflichtung, mit den von Gott anvertrauten Pfunden in Gottes Kraft zu wuchern (V. S. 470). Diese Polemik freilich richtet sich weniger gegen einen apathischen Quietismus als gegen die Bequemlichkeit der „Sicheren", die sich um ihre Bekehrung nicht bemühen wollen. Doch wird aus ihr trotzdem deutlich, wie die hier geforderte „Gelassenheit" gemeint ist, nämlich etwa wie bei Tauler: Wir sollen Gott in uns Raum geben, damit wir die Kraft haben, die großen Dinge, zu denen wir geschaffen und gerufen sind, auszuführen. Was man durch die Gnade erhält, ist Wille und Wirksamkeitslust (Lehmann, a. a. O., S. 97). Der Voluntarismus, „der unterscheidende und charakteristische Grundzug der christlichen Mystik" (E. Seeberg, G. A., S. 413), ist auch bei Porst nicht verloren gegangen.

Das erstrebte Ziel ist das mystische Gotteserlebnis, das mit den Farben des bräutlichen Liebesverkehrs der Seele mit ihrem Heiland, d. h. in den Formen der erotischen Jesusmystik geschildert wird. Obwohl das Verlangen auch als Verlangen nach der Gerechtigkeit Christi und der anfangenden Gerechtigkeit des Lebens beschrieben wird, so ist's doch ganz deutlich in besonderem Maße, wie es gleich am Anfang heißt, ein „inniges Verlangen nach der Vereinigung mit Gott in Christo und seinem Heil". Der bräutliche Liebesverkehr klingt bereits an, wenn dem Seufzen der Seele zugestanden wird, daß es, ob es auch etwas sehr Geringes zu sein scheint, doch Christum berühret und sein Herz dergestalt trifft, daß er sich umwendet, sie ansiehet, tröstet und spricht: Sei getrost, meine Tochter, dein Glaube hat dir geholfen (V. S. 853). Das zuversichtliche Ergreifen des Glaubens wird zum Umfangen und Ergreifen Christi, zur receptio Christi.

Dafür ist besonders auf die beiden letzten Betrachtungen des zweiten Buches „Vom lebendigen Glauben" und „Wie die bußfertige und gnadenhungrige Seele endlich zum gesegneten Durchbruch kommt und der Vergebung der Sünde, Gnade und Kindschaft Gottes versichert wird" hinzuweisen. Der lebendige Glaube wird dargestellt an Cant. 2, 16, und diese ganze Be-

trachtung ist im Stil der sich am Hohenlied nährenden Jesusliebe gehalten. Das Hohelied wird angesehen als „nichts anderes . . . . als ein geistliches Brautlied oder Gespräch der Verliebten, darinnen die herzliche Liebe, damit Christus seine Braut, die Kirche und eine jede gläubige Seele umfänget, und die Liebe, damit die Braut solchen ihren Bräutigam wieder umfähet, beschrieben und besungen wird" (V. S. 924). Die Deutung der Braut auf die Kirche, die hier zunächst auch noch beibehalten scheint, tritt im weiteren Verlauf der Ausführungen ganz zurück. Die Schilderung kommt immer mehr auf den bräutlichen Liebesverkehr des Gläubigen mit Jesus hinaus, da Jesus und die Braut miteinander reden. Dabei ergeht sich Porst in überschwenglichen, süßlich-sinnlichen Wendungen unter Häufung der Beiworte auf Jesus. Porst benutzt nun auch wieder „die alte Melodie", „den Gesang über Salomon und Sulamith, den der Pietismus beständig singt, um das biblische Recht seiner heiligen Verliebtheit zu beweisen" (Lehmann, a. a. O., S. 130).

Stark sentimentale Töne und geschmacklose Bilder machen sich breit. Die Seele sehnt sich „nach den Brüsten der Gnade und Wahrheit Gottes, um daraus der Gerechtigkeit Christi teilhaftig zu werden als ihrer rechten Muttermilch. Da suchet, da ziehet sie an im gläubigen Verlangen" (V. S. 851).

Das bedeutsame, formale Merkmal des mystischen Gotteserlebnisses: das Plötzliche der ganzen Erscheinung, fehlt nicht (vgl. Koepp, S. 231 f.). Es handelt sich um einen plötzlichen Gefühlsdurchbruch. Wenn die Seele lange Zeit dahingehet, ehe es mit ihr zu einem rechtschaffenen, zuversichtlichen Ergreifen kommt, so erscheint ihr Jesus, der sie nicht läßt, „wohl plötzlich und unvermutet durch einen holdseligen und süßen Anblick, ehe sie sichs versiehet . . . ., erfüllet sie mit seiner Liebe und durchsüßet damit ihr ganzes Herz. Da greifet sie denn zu und saget mit Maria: Rabbuni!, oder hier mit Thoma: Mein Herr und mein Gott" (V. S. 865 f.).

Am deutlichsten wird die Abweichung dieses Frömmigkeitstypus von dem lutherischen in der Betrachtung von dem gesegneten Durchbruch. Darum sei hier wenigstens ein Zitat ausführlich gegeben. Es handelt sich um die „Applikation" der Geschichte von der Königin Esther: Die Seele ist zur Erkenntnis ihrer Sünden, zur Bußangst gekommen. Nun heißt es weiter: „Was tut da eine gnadenhungrige Seele? Sie ziehet durch den Glauben die königliche Unschuld Jesu an, und ob ihr Herz gleich dabei noch voll mancher Sorge und Bekümmernis, so tritt sie doch zum Gnadenstuhl hinzu im Vertrauen auf die Gnade Jesu Christi, der sich mit ihr zu verloben versprochen hat. Da geschiehts nun aber auch wohl, daß die große Herr-

lichkeit und Majestät Christi und deren Anblick und Erkenntnis der Seele fast unerträglich ist, so daß sie wohl in eine geistliche Ohnmacht, das ist in allerhand Anfechtungen, verfällt, ehe sie zum Durchbruch kommt. Sieht sie auch der König Jesus gleich anfangs zorniglich an und fällt sie darüber in eine Ohnmacht, erblaßt sie vor seiner großen Majestät und Erkenntnis ihrer Unwürdigkeit, vor ihm zu erscheinen, so ists doch nur ein klein Augenblick; ehe sie sichs versiehet, ist sein Herz, menschlicherweise zu reden, zur Güte verwandelt, ja ihm wird gleichsam bange für sie und springet von dem Stuhl seiner Majestät, läßt sich zu ihr und ihrer Schwachheit herab und umfänget sie mit seinen Armen, bis sie wieder zu sich selbst kommt, und spricht sie freundlich an: Was ist dir Seele? Ich bin dein Bruder, fürchte dich nicht, du sollst nicht sterben. Denn dies Gebot trifft alle andern, das ist unbußfertige und ungläubige an: aber dich, bußfertige Seele, nicht. Tritt herzu! Und Er hebt seinen güldenen Gnaden- und Liebeszepter auf, reichet ihn ihr zu und legt ihn zum Zeichen seiner Gnade auf ihre Achsel, küsset sie und spricht: Sage her, o Seele! Antwortet sie nun und eröffnet ihm ihr Anliegen, so verheißt Er ihr nicht die Hälfte des Königreiches, sondern schenkt ihr das ganze Königreich. So bricht die Seele gesegnet und freudig hindurch" (V. S. 942 f.).

Also, daß die Seele durch den Glauben die königliche Unschuld Jesu anzieht und im Vertrauen auf die Gnade Jesu Christi zum Gnadenstuhl hinzutritt, ist erst der Anfang! Dieses Bild könnte man vielleicht als Ausdruck evangelischen Glaubens anerkennen; was noch folgt, ist Schilderung der Anfechtungen, der Verlassungen bis hin zum schließlichen fühlbaren Durchbruch. Dieses Streben und Ringen nach fühlbarem Durchbruch gehört nicht mehr zum evangelischen Glauben. — Ebenso ist es in der Ausdeutung von Cant. 3, 1 ff.: Das Aufstehen durch neue Erweckung des Geistes, durch Betrachtung des Wortes Gottes und den Glauben an die Gnadenverheißungen ist nur der Anfang. Nun geht die Seele erst daran, Jesus zu suchen, und findet ihn nach überwundenem Kampf, und wenn sie von allen Dingen abgehet und absiehet, und hält ihn nun als ihren Schatz, als ihr ander Ich, als ihr eigen Herz, ja viel teurer als ihr Herz und alles (V. S. 946). Schließlich soll das Herz des Menschen zum Herzen Jesu kommen, da sie miteinander in der Liebe erwärmet, erhitzet und inbrünstig werden.

Der Wechsel von Verlassungen und Erquickungen kann nicht ausbleiben. Er wird als heilsame Prüfung gedeutet und entschuldigt. Jesus prüft die suchende Seele „mit seiner Rute

und versuchet sie mit seiner Züchtigung, bis Er findet, daß sie ohne Falsch sei: da kommt Er denn wieder zu ihr auf dem rechten Wege und erfreut sie und offenbaret ihr seine Geheimnisse" (V. S. 946). Wenn die Seele „immer wieder ansetzet mit Suchen und Jesum nicht verloren geben will, so kömmt der gesegnete Tag, die selige Stunde, der tröstliche Augenblick, da sie ihren Schatz wiederfindet und mit Freuden umfanget" (V. S. 947). Auch der Bericht über Magdalena, wie sie Jesus im Grabe sucht und als den Auferstandenen findet, wird ausgedeutet auf das Suchen, die Verlassungen, den schließlichen merklichen Durchbruch der Seele, nachdem Jesu Herz gegen solche getreue, fleißige und beständige Liebhaberin und Sucherin entbrannt ist. In diesem Stil ist denn auch Porsts eigener Durchbruch verlaufen, den er hier schildert. Er schließt den Bericht mit dem Verse „Kommt, wir wollen alle trinken, / bis wir werden trunken sein, / bis wir ganz und gar versinken / in die Quell und in den Wein; / bis uns Red und Wort gebricht, / und sich keiner kennet nicht. Oder wie es David ausredet: Sie werden trunken von den reichen Gütern seines Hauses, und du tränkest sie mit Wollust als mit einem Strom" (V. S. 954 f.).

In starkem Maße also sind bei Porst diese Spener und Francke und auch der Theologie des Halleschen Pietismus fremden Gedankengänge wieder vertreten. Die erotische Jesusmystik Bernhards ist in reichem Strom in die lutherische Frömmigkeit eingemündet. Es ist zu betonen, daß Porst hier vorherrschend die romanisch-franziskanische Mystik verwertet hat und nicht die deutsche oder thomistische, die Arndt in seinem W. Chr. hauptsächlich benutzt hat, während er die Jesusmystik Bernhards erst später aufnahm (besonders dann in seinem Paradiesgärtlein, s. Koepp, S. 72 f., S. 217 f.). Daraus erklären sich die Unterschiede von Arndt: Von dem mystischen Gott im Seelengrunde ist nicht die Rede[21]), die damit verbundene streng negativ-asketische Seite der Vorbereitung, die Entleerung von den Kreaturen, sowie das Naturhafte der Erscheinung können weithin zurücktreten (doch s. S. 71 f.). Der größere christliche Einschlag der franziskanischen Mystik

[21]) Eine Ausnahme findet sich nur V., S. 867: „O so laß denn fahren alle Kreaturen, kehre in dich ein als ein der Welt Abgestorbener . . . merke auf den, der dir nahe ist, auf den verklärten Jesum. Du darfst ihn nicht erst aus der Tiefen oder vom Himmel holen. Er ist dir näher als du dir selbsten bist, nämlich in deinem Munde und Herzen." Vgl. Arndt, Tauler; siehe Koepp, S. 240. Doch ist auch hier an die Stelle Gottes Jesus getreten. — An seinen Katechismusfragen haben die „Unschuldigen Nachrichten" 1717 zu kritisieren: „Bei dem innerlichen Gebet unterrede sich die Seele mit Gott in ihrem verborgenen Grunde, heißts p. 94."

(Koepp, S. 217), die von Bernhard vollzogene Überordnung des positiv christlichen Faktors über den Antrieb zur Vereinigung der erkennenden Seele mit Gott (A. Ritschl II, S. 303) macht sich geltend.

Nur ganz gelegentlich findet sich der Satz, daß die Seele alle ihre Begierden aus der Zerstreuung und Vielheit ins Eins, d. i. Gott, gleichsam solle konzentrieren und zusammenfließen lassen. Die Mystik Porsts entzündet sich an dem historischen Christus, wie das bei der Christusmystik Bernhards der Fall ist (Lehmann, S. 73). Auch Porst kommt dabei auf die Schilderung der Leiden Christi hinaus und verwendet sie, ohne die allgemeine Versöhnung an diese Schilderung zu knüpfen, als Motive für unsere Gegenliebe und unser Mitleid. Die Leiden Christi werden aufgezählt, und das Jammerbild des Gekreuzigten wird dem Leser vor die Augen gestellt: „Christi unzählige Leiden (Aufzählung derselben) rufen mit starkem Geschrei dir zu: verlaß, verlaß die Sicherheit, die Quelle deines zeitlichen und ewigen Verderbens, willst du meiner zu deinem Heil genießen" (V. S. 159). Das ist ganz der sentimentale Ton bernhardinischer Jesusliebe, die bei Betrachtung seiner Leiden deren sinnliche Seite in den Vordergrund stellt.

Auch das Nachfolgethema wird angeschlagen, „daß man mit Ihm in eine wahrhaftige, innigste und geheime Gemeinschaft seiner Leiden und seines Kreuzes und Todes eintreten, sein verworfen Bild tragen und wie Er durch Schmach, Leiden, Angst, Not, Verfolgung, Haß der Welt in seinem Maße durchgehen müsse, damit und bis der Leib der Sünden völlig aufhöre und vernichtiget werde" (V. S. 549 f.). Das ist die aktive, ethische Christusmystik Bernhards, „aktiv obschon in Leideform, ja in der höchsten Aktivität des Leidens" (Lehmann, a. a. O., S. 74).

(Fortsetzung folgt.)

Neander und Hengstenberg

Von Professor Dr. Rudolf Kayser, Hamburg.

Am 3. März 1830 brachte die Berliner „Evangelische Kirchenzeitung" E. W. Hengstenbergs eine Erklärung August Neanders, des Berliner Professors der Kirchengeschichte, vom 22. Februar, in der er sich von der Teilnahme an diesem Blatte lossagte. Seit Claus Harms vom Reformationsfest 1817 seine neuen 95 Thesen in die Welt geschickt hatte und ehe D. Fr. Strauß durch sein „Leben Jesu" den gewaltigsten Sturm in den deutschen Kirchen hervorrief, war keine solche Erregung durch die theologische und kirchliche Welt Deutschlands gegangen, wie bei diesen Worten des so geschätzten und geliebten Berliner Gelehrten. Denn hier löste sich deutlich die wissenschaftliche Theologie von dem aufkommenden Konfessionalismus der bekenntnisgläubigen Theologie. Jene ging weiter in der Bahn, die ihr die kritische Theologie der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, die ihr Herder und Schleiermacher eröffnet hatten; diese kehrte zurück zu Methode und Inhalt der rechtgläubigen Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts. Jene folgte der notwendigen innern Bewegung der Glaubenslehre in Übereinstimmung mit der Bildung und den allgemeinen Wissenschaften der neuen Zeit; diese hielt fest am Bekenntnisstand der evangelischen Kirchen des 16. Jahrhunderts, sie gründete sich auf Inspirations- und Offenbarungsbegriff vergangener Zeiten. Jene verließ sich auf die innere Kraft des Gedankens; diese suchte und erhoffte für ihre Ausbreitung die starke Hand des Staatskirchentums.

Zwei Männer traten sich hier gegenüber, beide besonders bezeichnend für jenen Gegensatz: Neander und Hengstenberg, Vertreter der theologischen Wissenschaft an der Berliner Universität, beide dem herrschenden Rationalismus feindlich und darum von dem Wunsche einer neuen Gestaltung des religiösen Lebens in Deutschland erfüllt.

Jeder der beiden hat in seiner Weise und von seinem Standpunkt aus zur Verbreitung zweier Irrtümer beigetragen, die sich seitdem besonders durch die volkstümlichen Darstellungen der Geschichte des deutschen Protestantismus in der

ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hindurchziehen. Es ist die Meinung, als ob der Rationalismus jener Tage bibel-, ja religionsfeindlich gewesen sei, höchstens einen dürftigen Auszug des Christenglaubens gegeben, Gefühl und Gemüt unbefriedigt gelassen habe; und zugleich die andre: Religiöses und kirchliches Bewußtsein sei in jener Zeit erstorben gewesen und habe einer ganz neuen Erweckung bedurft. Beides widerstreitet den Tatsachen. Hat doch der Rationalismus das sittliche Lebensziel des Christentums, den Glauben an seine Vollendung in der Ewigkeit, an Gottes Allmacht, Güte und Gnade, an seine Vorsehung, höchste Verehrung für Gestalt und Wirken Jesu, für sein Wort im Evangelium immer wieder zum Ausdruck gebracht und in Predigt und Wirksamkeit seiner Pfarrer in die Gemeinden getragen. Hat nicht ein vielgeschmähtes Buch, Zschokkes „Stunden der Andacht", das sittliche Gewissen zahlloser Christen gestärkt? Und hat jene gefühlvolle Stimmung Klopstocks, der Wertherzeit, der Romantik, der Freiheitskriege nicht auch gleichzeitig in der Religion sich ausgesprochen? — Es war zwar eine „schlechte Theologie", von unserm fortgeschrittenen Wissen von heute aus betrachtet, aber immer noch so viel besser, als die Scholastik in der Zeit der Rechtgläubigkeit oder das unfruchtbare System des Pietismus; aber gewiß eine „gute Religion", ein starker Halt in Schicksal und Lebensführung.

Wem aber das ganze „Zeitalter des Rationalismus" als eine allgemeine Abirrung vom wahren Christentum erscheint, der übersehe nicht alle jene Elemente älterer Förmmigkeit, die auch damals noch weithin fortlebten: Es war in der Theologie der Supranaturalismus, bibel- und offenbarungsgläubig, aber mit manchen Zugeständnissen an den Vernunftglauben, auch in Betrachtung der Bibel; ein Christenglaube, naiv und unmittelbar durch die Heilige Schrift, bei zahllosen, vielleicht bei den meisten und besonders bei den mindergebildeten Gemeindechristen der Zeit, auch in den Pfarrhäusern, in den bürgerlichen Elternhäusern so vieler Männer der neuen Erweckung; praktische, biblische Frömmigkeit des Lebens etwa bei Männern wie E. M. Arndt, Fr. Perthes, beim Freiherrn vom Stein in seinen jüngeren Jahren; pietistische Frömmigkeit in abgesonderten, aber nicht unkirchlichen Kreisen, wie bei der Brüdergemeine oder der Basler Christentums-Gesellschaft, bereit, sich die Welt von neuem zu erobern; aufgeschlossen selbst für den deutschen Idealismus in so eigenartigen Gestalten, wie Klopstock, Lavater, Hamann, Jung-Stilling, für die neue geschichtliche Wissenschaft, wie bei Herder und Schleiermacher.

Von ihnen kam dann, fast unmerklich, die „Erweckung“, an der Pforte des Jahrhunderts angekündigt in Schleiermachers „Reden über die Religion“, im bewußten Gegensatz gegen den Rationalismus der Religion bei den „Gebildeten unter ihren Verächtern“. Sie erneuerte den Pietismus, indem sie Sünde und Gnade und die Erlösung durch Christus zum Kern des Glaubens machte, bibelgläubig, aber gleichgültig gegen Dogma und Bekenntnis, wie der alte Pietismus, immer weiter verkündet auf Kanzeln und in Schriften seit dem 2. und 3. Jahrzehnt des Jahrhunderts, so überraschend, daß sie wie ein aus dem Todesschlafe „wieder erwachtes Glaubensleben“ erscheinen konnte; — eine Laienfrömmigkeit, und doch auch bald die Stimmung in einem neuen Geschlecht von Theologen, denen Schleiermacher zugleich den Weg in die Wissenschaft wies.

Da erscheint, aus der Erweckung herauswachsend, ein neuer Feind des Rationalismus auf dem Plan. Es ist die konfessionelle Theologie, besonders des Luthertums, nach Grundlagen und Inhalt eine theologische Bewegung, kein Laienchristentum; pastoral-theologisch und mit ihrem Ruf: Zurück zur alten Dogmatik, zu den Glaubenslehren der alten Bekenntnisse! an die Lehrer der Kirche gerichtet, gewachsen auf dem Boden jener Zeitstimmung der Romantik und der Reaktion für neues Leben in alten Formen. Nicht die Bibel, wie in der Erweckung, sondern das Bekenntnis wurde das Panier der neuen Bewegung, also weder eine Schöpfung noch ein religiöser Ausdruck der Laien, des „allgemeinen Priestertums“, sondern Werk und Richtschnur der „Kirche“, ihrer Lehrer, der Theologen, und durch sie der landeskirchlichen Obrigkeit und ihrer halbgeistlichen Behörden, ein Stück kirchlich-staatlicher Gesetzgebung, und so auch die Scheidewand zwischen den Kirchen. Gerade in dem Augenblick, als die Union der evangelischen Kirchen die trennenden Schranken niederlegte, verkündete Claus Harms die Rückkehr zu Luthers altem Glauben. Männer der theologischen Wissenschaft und des Kirchendienstes griffen den Ruf auf. Sollten die Führer der Erweckung ihm folgen oder sich ihm verschließen?

August Neander war einst in seiner Studienzeit dem Christentum und dem biblischen Offenbarungsglauben gewonnen worden. Plato und das Neue Testament, Schleiermachers „Reden“ und der Umgang mit ihm in Halle hatten ihm den neuen Weg geöffnet. Als er nun in Heidelberg, dann in jahrzehntelanger Wirksamkeit in Berlin zum hochgeschätzten und einflußreichen Forscher und Lehrer

der Kirchengeschichte geworden, da wurde es ihm zum Leitgedanken, diese christusgläubige Frömmigkeit in den mannigfachsten Hüllen und Formen, wie eine forttönende Stimme, durch die Jahrhunderte der Kirche zu verfolgen und an eine unsichtbare Kirche, an eine wahrhaft katholische geistige Gemeinschaft aller derer zu glauben, die je in dieser Frömmigkeit gelebt. Ihr Grund war ihm das ganz persönliche Christentum, neben dem wechselnde und leider oft so trennende Lehren, Lehr-Unterschiede und -Gegensätze in ihrer geschichtlichen Entwicklung bedeutungslos erscheinen mußten. Sein geschichtlicher Blick und seine Wahrhaftigkeit mußten ihm die zeit- und kirchengeschichtliche Bedingtheit kirchlicher Dogmatik zeigen, die Bekenntnisse ihm ehrwürdige Zeugnisse vergangener Stufen christlichen Verständnisses sein. Er sprach es selber aus, daß in dem Augsburger Bekenntnis für ihn nur der Artikel von der Rechtfertigung bleibenden Glaubenswert besitze. So konnte Neander auch die Union höchst willkommen heißen, während manche seiner Freunde es bedauerten und nicht verstanden, daß er so wenig Sinn für die sichtbare Kirche habe und auch nicht für Kirchenpolitik zu haben sei. Er wußte ja, daß jene persönliche Glaubens-Überzeugung nur an eigener, innerer Kraft und Betätigung sich ausbreite und im Bunde mit der theologischen Wissenschaft sich siegreich durchsetzen werde, aber keines Zwanges kirchlicher Behörden bedürfe. Von Schleiermacher hatte er gelernt, man könne fromm und frei zugleich sein, und lebendige Religion habe nichts zu befürchten von der frei waltenden wissenschaftlichen, geschichtlichen Theologie, die man später leider mit dem politischen Schlag- und Parteiwort der liberalen Theologie bezeichnet und damit in eine gefährliche, mißverständliche Verbindung mit einem ihr fremden politischen Programm gebracht hat.

In jenem Sinne wirkten Schleiermacher, Neander, de Wette, Marheineke in der theologischen Fakultät der neuen Berliner Hochschule. Dorthin kam 1824 der junge Ernst Wilhelm Hengstenberg. Aus dem reformierten, rationalistischen väterlichen Pfarrhaus in Westfalen war er, ohne tieferes religiöses Leben, zu orientalischen Studien nach Basel gegangen. Hier empfing er Berührung und Einfluß vom Altbasler Pietismus und wandte sich dann zu einer Stellung im akademischen Amt als Orientalist nach Berlin, wo 1819 de Wette aus seiner alttestamentlichen Professur entlassen worden war. Tholuck vertrat, nun außerordentlicher Professor, seit 1821 sein Fach. Durch ihn fand Hengstenberg den Eingang in die pietistischen Kreise der Hauptstadt; Kleinbürgertum,

Adel, Offiziere hatten sich hier der Erweckung erschlossen[1]). Ihr Patriarch war der Baron Ernst von Kottwitz, ihre Verkünder Jänicke, Hermes, später Goßner, für manchen auch Schleiermacher: Männer, aus den verschiedensten Kirchen, aus der „böhmischen", aus der Brüdergemeine, aus der reformierten Kirche, ja aus der katholischen hervorgegangen. Auch für Hengstenberg, den Sohn der Erweckung, machte es in dieser Zeit nichts aus, in der unierten Landeskirche aus dem reformierten Kirchentum ins lutherische überzugehen. Er sei zwar, meinte er, reformiert getauft, aber er habe sich vom Anfang seines christlichen Bewußtseins an durchaus der Individualität der früheren lutherischen Kirche angeschlossen, und er erkenne in der Augsburgischen Konfession den Ausdruck seines aus Schrift und Erfahrung geschöpften Glaubens[2]). Und so vollzog sich in ihm alsbald der Übergang zum dogmatischen Bekenntnis-Glauben. Noch in Basel hatte er gern gesehen, daß der starre Dogmatismus und der zügellose Rationalismus sich tüchtig aneinander reiben müßten: „Dann sieht man endlich ein, daß es mit beiden nichts ist, und kehrt zu dem zurück, was allein Befriedigung gibt[3])." Schon wirft er dem Pietismus vor, daß er „in der ihm wie jeder groben Einseitigkeit eigentümlichen kurzsichtigen Borniertheit es verkannte, daß die reine Lehre der erste und wichtigste Schatz der Kirche ist"[4]). Nun entschloß er sich, aus der philosophischen in die theologische Fakultät überzugehen, um alle ihm vom Herrn verliehenen Kräfte der Auslegung des Alten Testamentes zu widmen; zu dessen Verständnis, erklärte er jetzt, reiche die Philosophie nicht aus; ein Gemüt sei dazu erforderlich, dem Christi Herrlichkeit aufgegangen sei. In Glaubenssachen will er aller Philosophie und jedem Zweifel entsagen. Noch stimmte die Fakultät, außer dem Hegelianer Marheineke, zu, daß er zur Lizentiaten-Prüfung und zur Habilitation zugelassen wurde. Daß er aber 1828, erst 26jährig, in die ordentliche Professur für das Alte Testament aufrückte, ohne in seiner Wissenschaft etwas geleistet zu haben, gegen den Willen Schleiermachers, Marheinekes und des Ministers v. Altenstein, das verdankte er, der sich vorgenommen, „der Tauben Einfalt mit der Schlangen Klugheit zu vereinigen", neben seiner geschickten Ausspielung der Umstände dem Einfluß des Kron-

[1]) W. Wendland: Studien zur Erweckungs-Bewegung in Berlin (Jahrb. XIX).

[2]) Bachmann: E. W. Hengstenberg, II 157.

[3]) M. Lenz: Gesch. d. Kgl. Friedr.-Wilh.-Universität zu Berlin II 1, 327.

[4]) Bachmann, II 156.

prinzen, bei dem seine pietistischen Offiziere für ihn gewirkt hatten[5]). Und so gab er, der Nachfolger de Wettes, bald der Amtsgenosse Vatkes, dann der Vorgänger Dillmanns, seine „Christologie des Alten Testamentes" 1828 heraus, ein Werk, des 17. Jahrhunderts würdig, an dem die Fortschritte philologischer und historischer Wissenschaft seit dem Zeitalter der Aufklärung, eines Michaelis, Ernesti, Semler, Lessing, Herder und Schleiermacher, spurlos vorübergegangen zu sein schienen[6]). Als akademischer Lehrer aber erfaßte Hengstenberg entschieden seine Aufgabe, gegen die Studenten, die selbst in Berlin dem Unglauben ergeben seien, „arge hallische Rationalisten", mit denen man Geduld haben müsse, die Sache der Wahrheit siegreich durchzuführen[7]). Er klagt sich da selbst gelegentlich der Härte an und bedauert es, wie schwer es seinem natürlichen Menschen werde, die Halben, die Unentschiedenen, die Lauen zu tragen. Denn die Zahl der wahrhaft Erweckten in der Theologie sei noch so gering, die große Menge verharre noch immer in offnem Gegensatz oder in verderblicher Halbheit und nehme höchstens Neandersche Formen und Redensarten an, ohne sie auf das eigene Herz anzuwenden.

Er hatte nun Maßstab und Inhalt seiner Theologie in den Bekenntnissen gefunden; seine Methode aber war die alte, aufgebaut auf der Lehre von der wörtlichen Inspiration der Heil. Schrift, aus der das Bekenntnis nur ein Auszug des Wesentlichen sein sollte: das Bekenntnis der Kirche, die Christus und die Apostel gegründet, und darum verbindlich für alle Lehrer der Kirche. Eine Lehrverpflichtung für die Prediger, dann auch für die Religionslehrer und Professoren der Theologie galt ihm als Recht und Pflicht der Kirche gegen ihre Glieder, um ihren Glauben sicherzustellen. So muß es ihm verwerflich erscheinen, wenn die Lehrfreiheit der theologischen Fakultäten über die Grenze des kirchlichen Bekenntnisses ausgedehnt und etwa die

[5]) Nach einer Mitteilung Hengstenbergs sollte der Kronprinz an den König einen sehr starken Brief geschrieben und darin Altensteins ganze Amtsführung angeklagt haben; darauf habe der König die Anstellung sofort befohlen: Bachmann, II 138.

[6]) Neander schreibt an Twesten [Schneider, Neander, S. 297]: „Hengstenbergs Christologie habe ich, außer einzelnen Stücken des 2. Bandes, nicht gelesen. Aus Unterredungen mit Hengstenberg kann ich wohl schließen, daß ich nach Lesung des ganzen Werkes Ihr Urteil zu dem meinigen machen werde. Insbesondere für solche Behauptungen, daß der Heilige Geist die Apostel zu unfehlbaren Interpreten aller einzelnen Beweisstellen des Alten Testamentes gemacht habe, kann ich keinen Beweis finden und finde dazu in der Art, wie ich mir die Einwirkung des Heiligen Geistes auf die Seelen der Apostel und den Zweck aller göttlichen Offenbarung denke, keinen Grund."

[7]) Bachmann, II 36, 40.

alttestamentliche Disziplin nur von solchen vorgetragen wird, die sich zu keinem einzigen Artikel des Apostolischen Symbolums bekennen, die von den großen Taten Gottes nichts verstehen und von den Tiefen seines Wortes keine Ahnung haben[8]).

Daraus ergab sich auch die Stellung Hengstenbergs zur Union. Er konnte sie nur von der ihm bedenklichen Seite betrachten, daß sie das Bekenntnis der Kirche änderte, ihre Grenzsteine verrückte und ihren Ruin herbeiführte; während er doch entschieden für das landesherrliche Kirchenregiment eintrat, so lange die reine Lehre noch öffentliche Geltung habe. Er sieht es als dessen gottgewollte Aufgabe an, Pfarrstellen, Professuren, Konsistorien mit gläubigen Vertretern der Kirchenlehre zu besetzen. Haben darum auch die Anhänger der Schriftlehre das unbestreitbare Recht, aus dem kirchlichen Verbande auszutreten, wenn in ihm jede Aufsicht über die Reinheit der Lehre fehlt, so soll man doch die Landeskirche Preußens nicht den Feinden preisgeben, vielmehr das Zeugnis der Wahrheit in ihr lebendig erhalten. So stellt sich Hengstenberg doch wieder auf die Seite der Union und nicht auf die der separierten Lutheraner, der folgerecht getreuen Vorkämpfer des lutherischen Bekenntnisses[9]).

Da erkennen wir schon in alledem den innersten und tiefsten Gegensatz gegen Neander. Dieser hatte den jungen Theologen mit Freuden aufgenommen; er war ihm überaus freundlich gegenübergetreten, lud ihn sogleich zur Gesellschaft in seinem Hause und sah ihn oft des Abends bei sich. Hengstenberg hätte sich über den älteren Freund, über seinen menschlichen Wert nicht anerkennender aussprechen können: „Selten hat Gott wohl einen seiner Knechte schon hier auf Erden so gereinigt und geheiligt als ihn." Er ist um die Gesundheit des allzu fleißigen Gelehrten besorgt; er bewundert ihn, daß er bei so großen körperlichen Leiden und so anstrengender Schriftsteller-Arbeit seinem Lehrberuf noch so genüge. Zeitlebens stand er ihm mit einer gewissen ehrfürchtigen Scheu gegenüber. Als ihre Wege auseinander gingen, war ihm offenbar die Meinungsverschiedenheit gerade diesem Manne gegenüber peinlich, und er hat ihn vorsichtiger und rücksichtsvoller behandelt als irgendeinen anderen Gegner. Wie Neander ihn mit Tholuck und Kottwitz zusammenführte, so wollte Hengstenberg ihn wiederum, „um seinen Blick zu erweitern", in die adligen Kreise seiner Bekanntschaft einführen, denen er selbst durch seine Heirat mit Therese von Quast 1829 näher trat.

---

[8]) Bachmann, III 87.
[9]) Bachmann, II 369.

Neander wieder begünstigte, anders als Schleiermacher, Hengstenbergs Eintritt und Beförderung im Berliner akademischen Amt. Denn nach seiner lebendigen christlichen Überzeugung und seinen Leistungen erwartet er für die Kirche, die Wissenschaft und die Universität von ihm viel Gutes.

So versagte sich Neander ihm nicht, als Hengstenberg auf Anregung seiner Freunde sich 1827 entschloß, die „Evangelische Kirchenzeitung" zu gründen und zu leiten, und sich zu ihrer Unterstützung an Neander und Tholuck, dann an den Hofprediger F. A. Strauß[10]) und an Heubner, den Leiter des Wittenberger Predigerseminars, ja selbst an Schleiermacher wandte. Aber während dieser ablehnte, versprachen jene regelmäßige Beiträge[11]). Die Zeitung sollte „keiner Partei angehören, sondern der evangelischen Kirche als solcher dienen". Sie wollte sich bestreben, „den redlich Suchenden die Vorurteile zu nehmen, die ihnen gegen die Wahrheit beigebracht worden"; sie soll im „Geiste des Evangeliums", „auf Gottes Wort und das Bekenntnis der Kirche gegründet", obgleich ihr Hauptzweck ein positiver ist, doch eine Polemik führen gegen die oft in Zeitschriften[12]) enthaltenen Angriffe auf christliche Wahrheit und christliches Leben, freilich auch warnen vor den drei Abwegen des Separatismus, des Mystizismus und des Pietismus. Sie will den Bekennern der Wahrheit aus Schrift und Geschichte zur Bekämpfung ihrer Gegner die Waffen liefern. Aber je entschiedener sie die dem Evangelium widerstrebenden Ansichten bekämpft, desto sorgfältiger wird sie sich des Urteils über Personen enthalten, selbst immer alle Persönlichkeiten vermeiden und allen Schmähungen und Anfeindungen der Gegner mit Milde und Sanftmut begegnen. Auf das Gesuch um Genehmigung der Zeitung antwortete der Minister v. Altenstein unter anderm mit dem Hinweis: das Unternehmen müsse gleich anfangs in der Darlegung seines Zweckes alles vermeiden, was einer Kriegserklärung gegen Personen ähnlich sehe, und sich verwundender Bemerkungen der Gegner enthalten.

---

[10]) Strauß wollte zuerst seinen Namen nicht hergeben: Es sei eine Parteisache [Ludw. v. Gerlach, Aufzeichn. a. s. Leben u. Wirken, I 161].

[11]) Bachmann II, Beil. 3—26 gibt die Pläne und Eingaben bei der Gründung der Kirchenzeitung. Freilich zweifelte Neander, daß er Zeit und Kräfte dafür finden werde; er müsse sich für seinen Beruf und seine Kirchengeschichte sammeln und hasse es, zu viel treiben zu wollen. [Neander an Perthes, 19. 5. 27, Hbg. Staatsarchiv.]

[12]) Man dachte hier besonders an die Darmstädter „Allgemeine Kirchenzeitung" Zimmermanns, die Vorkämpferin des Rationalismus [seit 1822].

Anreger und tätigster Mitarbeiter an der Kirchenzeitung war Ludwig von Gerlach, der mittlere, der leidenschaftlichste von den in der preußischen Reaktionszeit so wirksamen Brüdern. Unter den Eindrücken der Romantik, in Verbindung mit Tholuck, kam er in die Kreise der Erweckten, der Brüdergemeine und besonders des Adels in Berlin und in Pommern, pietistisch, auf Buße und lebendigen Glauben gerichtet, vor denen dogmatische Bestimmtheit, Theologie, Kirche, Gottesdienst zurücktraten. Man verwarf zwar dies alles nicht, aber man duldete es mehr, als daß man es anerkannt hätte; Agenden- und Unionsstreitigkeiten interessierten nicht[13]. Während aber die Erweckten in Pommern in Konventikeln kirchenfeindliche Wege gingen bis zum Konflikt mit der landeskirchlichen Gewalt und jeden unbekehrten Geistlichen ablehnten, trat Gerlach in Berlin seit 1826 Hengstenberg näher. Er wurde, ohne sich vom pietistischen Verkehr zu lösen, dem dogmatischen Bekenntnis- und Kirchenglauben gewonnen und regte jenen zur Gründung der Kirchenzeitung an, deren fleißigster Mitarbeiter er für lange Jahre wurde.

Nun schon in jungen Jahren, erst 30jährig, als Landgerichtsdirektor 1829 nach Halle berufen, besuchte er auch hier mit Tholuck die pietistischen Konventikel, wurde aber vor allem abgestoßen durch den Rationalismus, der, mit wenigen Ausnahmen, unter den theologischen Professoren der Universität herrschte. Ihre bekanntesten Namen waren damals Wegscheider und Gesenius; jener Dogmatiker, Mustervertreter des systematischen Vernunftglaubens, trocken, ohne Originalität und Gedankenschärfe; dieser anerkannter Orientalist und biblischer Exeget. Der rationalistischen „Neologie" hingen nicht an: Ullmann, der Kirchenhistoriker, der Schüler Neanders, 1829 von Heidelberg hierher berufen, und Guericke, der spätere strenge Lutheraner. Vor allem aber lehrte hier seit 1825 Tholuck Altes und Neues Testament, im Kreise des Barons Kottwitz in Berlin erweckt, durch Altenstein nach Halle berufen, damit dort auch eine andere Richtung vertreten wäre. So sah er sich selbst, dem Minister gegenüber, nicht in seiner

[13]) Gerlach, I 117 ff. Außerordentlich bezeichnend ist die Äußerung der Braut Gerlachs, Auguste v. Oertzen, an ihren Verlobten: „Die Tante Raumer, Onkel Heinrichs Frau, die sich so friedlich gegen die Erweckten stellte, ist ordentlich herzlich gegen mich. Sie besuchte lauter Arme und Kranke. Es war mir sehr wehmütig, ihre Tugenden ohne Erkenntnis ihrer Sünden zu sehen. Die Freude der Leute war rührend; der Trost, den sie ihnen zusprach, war schön vor der Welt, doch einem Herzen, das den Heiland in seiner Liebe am Kreuze kennen gelernt hat, ungeheuer traurig. Ich mußte sie doch sehr lieb haben und konnte einige Male für sie beten" [Gerlach, I 146].

eignen Sache, sondern in Gottes Sache berufen an, die Universität als seinen „Missionsplatz“[14]). Er hatte gerade, als er nach Halle kommen sollte, die Fakultät dort des Unglaubens bezichtigt[15]), dann, als diese empört dagegen auftrat, einen ziemlich kläglichen Rückzug angetreten und den Rationalismus als ein System anerkannt, das nicht nur mit Pflichttreue, sondern auch mit Frömmigkeit verbunden sein könne[16]). Aber immerhin dadurch gewarnt, hatte er sich geweigert, seinen Namen für die Kirchenzeitung herzugeben. Er lehnte es auch jetzt ab, einen Artikel, den Gerlach wünschte, hineinzuschreiben, was dieser als dogmatische Unentschiedenheit und matte Menschenfurcht verurteilte. Tholuck hielt es darum für nötig, sich gegen Hengstenberg zu rechtfertigen: Er habe sich in der Lehre nicht wesentlich geändert. In der Augsburgischen Konfession sei nicht ein Artikel, den er nicht mit voller Seele bekennen sollte; er glaube jetzt fest an Dreieinigkeit und Präexistenz Christi[17]). Aber er bittet zugleich Hengstenberg aufs dringendste, zu bedenken, wie sehr ein solcher Artikel seine Beziehungen zu den Studenten in Halle schädigen müsse[18]).

So brachte denn Gerlach selbst, vom Herausgeber ermuntert, seine „Nachrichten aus Halle“ 1830 am 16. und 20. Januar 1830 in Nr. 5 und 6 der Kirchenzeitung[19]). Nachdem er Hengstenberg gedrängt, mehr als bisher eine bestimmte Tendenz kundzugeben, Berlin, Schleiermacher, Neander, Halle, Pommern nicht unberücksichtigt zu lassen durch bekennende Aufsätze, damit sein Blatt ein rechtes Panier des Herrn werde, um das die Waffen des Lichts sich sammelten[20]), eröffnete er

---

[14]) Witte: Das Leben Tholucks, I 426; an Stier 1827 [S. 109].

[15]) Dagegen Rud. Stier 1825 [Nath. Bonwetsch: Aus Tholucks Anfängen. Briefe an und von Th., S. 103 f.] „Wie darf man gerade den Engländern, den selbst im Christentum noch Engländer bleibenden, den obenhin fahrenden, tabellierenden Form- und Normenleuten, die unsere Kirchenschätze gar nicht kennen, dergleichen sagen? Manches deutsche Städtlein, wo weder Erweckung noch Erbauungsstunden noch ein gläubiger Prediger ist, hat in den Hütten und Häusern seine ganz formlosen, unerkannten Christen, über die wir uns einmal sehr verwundern werden.“

[16]) Tholuck an Gesenius [Witte, I 427]: „Ich habe gelernt, in dem Rationalisten den Menschen zu ehren, ja den Freund zu lieben, wo ein edler Charakter mit jener Überzeugung verbunden. Der Name Rationalist, den doch in Halle nur der kleinste Teil der Fakultät sich beilegen wird (!), ist für mich nicht so ein Popanz, wie den andern der Name Mystiker.“

[17]) Witte, II 408.

[18]) Nath. Bonwetsch: Aus vierzig Jahren deutscher KG. Briefe von Hengstenberg, II 85 ff.

[19]) Den ganzen „Hallischen Streit“ bringt in ausführlicher Darstellung mit Urkunden und Literatur: Bachmann, II 177—283, 21—60.

[20]) Bachmann, II 179 f.

nun selbst diesen Kampf gegen die Führer des Rationalismus in Halle, Wegscheider und Gesenius. Ihnen wirft der Verfasser vor, daß sie es sich angelegen sein ließen, was die evangelische Kirche und ihre Bekenntnisschriften als ewige Wahrheiten anerkennten, als Irrtum darzustellen und zu bekämpfen und so die 881 theologischen Studenten der Hochschule unter einen rationalistischen Lernzwang zu stellen. Aus Wegscheiders Vorlesungen über die drei ersten Evangelien wird nachgewiesen, daß er das Wunderbare unmittelbar leugne; erst Mythenbildung habe die wirklichen Vorgänge zu Wundern umgestaltet. Als die wundersüchtigen Jünger Jesu den Herrn für wirklich gestorben und auferstanden hielten, da sei er nur scheintot gewesen. Einen ebenso entschiedenen Unglauben an die Grundlehren und Wunder der Schrift verkünde Gesenius. Da sollen nun ihre Zuhörer dereinst in ihrem Beruf das vortragen, was sie für Aberglauben halten, kein Wunder, wenn sie die wenigen Jahre, ehe sie in ihren Beruf treten, in der Weltlust zu genießen trachten. Denn auch nach Gesenius' Vorlesungen müsse das Neue Testament auf Fabeln und Lügen aufgebaut sein, und der Professor versäume es nicht, die Meinungen der alten rechtgläubigen Kirchenlehrer oder seiner jetzigen Gegner lächerlich zu machen. Als Quelle für diese Beschuldigungen dienten dem Verfasser, wie er sagt, gut nachgeschriebene Kollegienhefte Wegscheiders (von seinem jetzigen Amtsgenossen Guericke aus dem Jahre 1822) und mündliche Erzählungen der Zuhörer bei Gesenius, für deren wörtliche Richtigkeit er nicht einstehen will, die aber im ganzen richtig sein sollen; keine Geheimlehren, sondern auch schon dargelegt in den gedruckten Werken jener Männer. Da aber diese akademischen Lehrer in Halle ein unbedingtes Lehrprivileg haben und jeder Theologie-Studierende dort ihre Theologie hören muß und sie die Prüfungs-Kommission bilden, so haben sie die Pflicht der reinen Lehre nach den Bekenntnissen. Unbedingte Lehrfreiheit der Professoren wäre also der schmählichste Zwang für die Studierenden. So mögen denn, so schließt der Verfasser, die hier mitgeteilten Tatsachen die ernste Aufmerksamkeit aller derer, *die es angeht*, und denen die Kirche Christi in Deutschland am Herzen liegt, auf Halle lenken und ihre Herzen erwecken, durch Gebet, Wort und *Tat* die Wunden heilen zu helfen. Wenn jetzt die Leitung des Waisenhauses und der übrigen Franckeschen Anstalten (nach des Kanzlers Niemeyer Tode 1828) besetzt wird, dann muß es sich entscheiden, ob der Geist Franckes und seines Herrn oder der des Unglaubens dort herrschen soll.

Wie durchweg die Abhandlungen und Nachrichten der Kirchenzeitung, so war auch dieser Artikel namenlos erschienen, ihn billigte und deckte der Herausgeber. Den Verfasser dieser „Nachrichten aus Halle" mußte man natürlich dort suchen; man vermutete ihn anfangs in Tholuck, dem bekannten Gegner der Rationalisten. Die größte Erregung ergriff die Studentenschaft (die Kirchenzeitung selbst erkannte ihre Hauptursache im Angriff auf die Lehrfreiheit), und nicht ohne Gefahr konnte Tholuck seine Vorlesungen fortsetzen. Dann aber wogte die Erregung weit über die Mauern der Stadt hinaus. Es begann „der Hallische Streit", „das ohne Zweifel folgenreichste Ereignis der ganzen neuern Kirchengeschichte", wie man es genannt hat[21]), „ein Hauptstadium des Fortschritts vom Pietismus zum Kirchentum", wie es Gerlach erschien, zu dem bis weit in das Jahr 1831 Freunde und Feinde der Kirchenzeitung in Zeitungen und Zeitschriften, in Flugblättern und Broschüren Stellung nahmen[22]). Keines Mannes Stimme aber klang weiter, als die Neanders; sie vor allem hat der Sache das allgemeinste Interesse, die grundsächlichste Beurteilung zugewandt. Hengstenberg schrieb an Gerlach: „Seit Neander von Goßner gehört, daß der Aufsatz von Ihnen ist, kennt seine Erbitterung keine Grenze. Er behauptet, die Kirchenzeitung sei ganz und gar vom Gift einer verderblichen politischen Richtung durchdrungen und weit gefährlicher als die Rationalisten." Diese selbst mußte am 3. März 1830 seine Erklärung bringen; es war sein erster und einziger Beitrag.

Da berichtete Neander, er habe ursprünglich seine Mitwirkung bei der Kirchenzeitung zugesagt; nun aber sei seine Stellung eine andre geworden, weil das Blatt in mehreren Fällen nach solchen Grundsätzen verfahren, die den seinen widerstritten und der Kirche verderblich sein könnten, — unbeschadet der christlichen Gemeinschaft mit dem Herausgeber, dessen ernste Gesinnung er achte. Neander tadelt, daß die Kirchenzeitung wissenschaftliche Untersuchungen und Streitigkeiten vor den Richterstuhl der Laien bringe. Denn ein Laie könne sich nicht in den Ideen-Zusammenhang der Theologen versetzen noch ihre inneren Kämpfe würdigen, denen er enthoben sei. Schon früher sei die Vermischung wissenschaftlicher Glaubenslehren und christlichen Glaubenslebens vom Übel gewesen; jetzt müsse man alles abwehren, was sie wieder herbeiführen könnte. Ferner aber würde in der theologischen

[21]) Bachmann, II 234.

[22]) Gerlach, Aufzeichn., I 177: „Ich hatte nicht entfernt erwartet, daß mein Zeugnis solches Aufsehen machen würde."

Krisis der Gegenwart jede äußere menschliche Macht, auf die der Artikel doch deutlich angespielt, dem Wirken Gottes vorgreifen und eine gewaltsame und zerstörende Reaktion hervorrufen. Wenn auch durch falsche Lehre so viele irregeleitet werden können, so dürfe doch der eigne Kampf keinem Theologen erlassen bleiben. Wollte man Universitäten und Studenten der Berührung mit den zeitlichen wissenschaftlichen Gegensätzen durch menschliche Willkür entziehen, so würden diese Gegensätze später sicher den Theologen entgegentreten und ihnen um so gefährlicher werden. Das Verfahren der Kirchenzeitung erscheint ihm aber um so schlimmer, als sie ihre Anklagen auf Hefte und Äußerungen der Studierenden stütze und so aller Willkür der Verleumdung die Tore öffne und das Vertrauen zwischen Lehrern und Lernenden störe. So konnte er hier nicht finden, was das Blatt bei seiner Gründung versprochen: durch sein Beispiel zu zeigen, daß Festigkeit der Überzeugung verträglich sei mit der Liebe und Milde, die das Evangelium von seinen Bekennern verlange[23]).

Wir sehen: Was Neander in seiner Absage zunächst zurückweist, ist das unlautere Verfahren der Kirchenzeitung in ihren Beweisen, das persönlich Gefährliche und Verwerfliche ihrer Anklagen, mit denen sie zugleich verdeckt, aber deutlich die Regierung zu Schritten gegen die Beklagten auffordert. Aber er mißbilligt es nicht weniger, daß den theologischen Lehrern der Universität die Lehre der Kirche vorgeschrieben und es ihnen unmöglich gemacht werden soll, die Forderungen und Resultate ihrer Wissenschaft zu lehren.

Es war nicht zum ersten und nicht zum letzten Mal, daß Neander sich so aussprach. Wie er sich 1819 gegen die Absetzung de Wettes gewandt, wie er sich schon 1822 gegen „engherzige Verketzerungssucht, beschränkendes Formelwesen und einseitigen Methodismus", gegen das „Papsttum" in allen Parteien erklärt, so wollte er auch 1835, zu einem Gutachten aufgefordert, nicht, daß man Strauß' „Leben Jesu" in Preußen verbot. Darum hatte dem Berliner Gelehrten auch ein andrer Artikel der Kirchenzeitung jetzt die Feder in die Hand gedrückt, der bereits im November 1829 (Nr 97—100) gegen Schleiermacher gerichtet gewesen war und noch stärker als Gerlachs Zusendung von dem Vorwurf getroffen werden mußte, daß hier theologische Fragen vor Laien gebracht wurden. Aus Schleiermachers Sendschreiben an Lücke[24]) hatte der Verfasser her-

[23]) Bachmann, II 93.
[24]) Theol. Stud. u. Kritiken 1829.

ausgelesen, daß jener, der Ungläubige, glauben wolle und nicht könne. Das Christliche bei ihm stamme nur aus der Unfähigkeit, dem christlichen Glauben geradezu zu widersprechen, und eben dies bloß subjektive Bestreben, sich den Glauben anzueignen, beweise seinen innern Unglauben an die objektive Wahrheit. Darum greife er die messianischen Weissagungen im alten Bunde an, die uns göttlich seien, weil wir eben an den Erlöser glauben; darum bestreite er die Wunder, die Weltbetrachtung und damit die Gottheit Christi.

Hengstenberg, der durch Neanders Erklärung „zuerst ganz außerordentlich, selbst körperlich angegriffen" war[25]), schwieg nicht dazu; er gab seine Antwort bald in der Kirchenzeitung[26]). Er bedauerte zwar die Meinungsverschiedenheit, die er hier mit seinem Amtsgenossen habe, der mit ihm doch Genosse desselben Glaubens und derselben Liebe sei, aber er wies darauf hin, daß die Differenzen, die sein Blatt erörtert habe, gerade als Laienglauben anerkannte Katechismuswahrheiten beträfen. Ja, der Laie (jeder einzelne wie das Ganze) hat nicht nur die Fähigkeit, sondern auch Recht und Pflicht, über die Lehre der Theologen zu urteilen. Darum muß er ihre Irrlehre prüfen, und ebenso muß der oberste Leiter der Landeskirche einschreiten. Denn Einheit der Lehre ist eine notwendige Eigenschaft aller Kirchen; deshalb muß es eine Aufsicht über die Lehre geben. Zum Urteil über theologische Fragen hat der Herr der Landeskirche seine Theologen. Diese Aufsicht aber gilt nicht nur den Geistlichen, sondern auch den theologischen Fakultäten, den Professoren, um die Einheit der Lehre zu wahren, nicht um die Lehrfreiheit einzuschränken. Diese mögen auch die Rationalisten behalten, aber außerhalb der Kirche, d. h. der theologischen Fakultäten. Wir setzen, erklärt Hengstenberg, im übrigen unser Vertrauen auf den Herrn; Maßregeln des Landesherrn können ihm nur den Weg ebnen. Er versäumt es hier nicht, auf die Verbindung hinzuweisen, die, wie er meint, vor nicht langer Zeit der Rationalismus (bei de Wette) mit der Demagogie eingegangen. Auch die Studierenden aber haben das Recht, von ihren Lehrern den Vortrag der reinen Kirchenlehre zu verlangen. Wird dieses verletzt, so dürfen sie sich beschweren. Darunter leidet auch nicht das Vertrauen des Schülers zu seinem Lehrer, denn das Vertrauen eines christlichen Studenten zu seinem rationalistischen Lehrer ist Sünde.

[25]) Bachmann, II 245.
[26]) Ev. K. Z. 1830, Nr. 149.

Auf diese Erklärung brachte Neander wieder eine Antwort (am 7. März 1830)[27]. Er entwickelt, was er mit Laien und Laien-Urteil meine. Ein Laie ist derjenige, dem theologische Kenntnisse und Urteile fehlen, deren der Diener des göttlichen Wortes für seinen Beruf bedarf. So mag der Laie sich wohl eine selbständige Überzeugung vom Wesen der christlichen Lehre aus dem göttlichen Worte selbst bilden, aber keineswegs ein rechtes Urteil über ein bestimmtes theologisches System oder einzelne Lehrmeinungen in dessen Zusammenhang; er wird sie sonst leicht falsch beurteilen und als verderblich betrachten. Das ist um so schlimmer, wenn von solchem Laien-Urteil ein Mann betroffen wird, in dem der Vorurteilsfreie ein Werkzeug Gottes für eine neue Epoche in der theologischen Entwicklung erkennen muß. In unserer Zeit soll aus dem Kampf mit dem Unglauben der Glaube neue Gestalt gewinnen. Aus andrer Zeit überliefertes totes Kapital bleibt auch tot und kann kein Leben wirken. Nur der Theologe kann und mag sich durch die wissenschaftlich historische Anschauung in die theologische Entwicklung vergangener Zeiten versetzen. Selbst der Rationalismus hat sich im Gegensatz zur toten Begriffs-Orthodoxie entwickelt; weil auch diesem Elemente Raum gegeben wurde, konnte daraus die lebendige Entwicklung der Theologie so großen Gewinn ziehen. Wollte man ihn und sein förderndes Element jetzt ausschließen, so bliebe nichts übrig, als eine starre dogmatische Form. Christlicher Sinn aber ist nur der in der Liebe tätige Glaube; er gewinnt nicht, wenn man die Laien zum Dogmatisieren auffordert. Neander kann aber auch keinen Zusammenhang zwischen dem Vernunftglauben und der Demagogie entdecken, wenn man nicht ungerechterweise alles, was sich dem knechtischen Geist entgegenstellt, so bezeichnen will. Der Kampf zwischen Irrtum und Wahrheit liegt fern vom Bereiche jeder äußeren Macht. Wollte man einmal von außen her eine theologische Krisis hemmen, dann würde sich die Ohnmacht zeigen, die nur eine desto heftigere Reaktion hervorbringt. Eine tote, umwandelbare Einheit der Lehre aber kann die evangelische Kirche nicht wollen. In jedem Bekenntnis ist zu unterscheiden das ewige Wesen evangelischer Wahrheit und die wandelbaren Zeitformen. Gibt es aber bei uns ein untrügliches Organ der Lehr-Überlieferung? Hat etwa dazu der Landesherr „seine Theologen", d. h. die Mitglieder der höheren und höchsten

---

[27]) In einer Sonderschrift, zusammen mit seiner ersten „Erklärung über seine Teilnahme an der Evang. K. Z., nebst rechtfertigender Erörterung der ersten" (Berlin 1830).

geistlichen Behörden? Da würde immer nur die stärkste und herrschende Partei der Kirche und ihrer Lehre gebieten.

Hengstenberg konnte demgegenüber wieder nur seine Ansicht aussprechen: Irrtum und Wahrheit seien nicht überall gemischt; der Gegensatz zwischen Welt und Reich Gottes sei unbedingt. So stammten denn auch die falschen Lehrsätze der Theologie nicht aus der wissenschaftlichen Entwicklung, sondern aus der Sünde. Erkläre man sie zum Läuterungsprozeß für notwendig, so mache man die Wirksamkeit Gottes von der Sünde abhängig, und der Fortschritt der Wissenschaft werde durch das Seelenheil vieler Tausender zu teuer erkauft. Die wesentlichen Lehren des Christentums sind schon in den Bekenntnissen nach der Heiligen Schrift festgelegt, und über die Bibel hinaus haben auch die Reformatoren keine neuen Beschlüsse erwartet. Dann aber hat der Staat wirklich die Pflicht, von seinem kirchlichen Aufsichtsrecht Gebauch zu machen, weil die zugestandene Zügellosigkeit auch ihm mittelbar gefährlich ist; aus ihr entstehen die verderblichsten Parteiungen in der Kirche. Soll aber nichts Rechtswidriges in ihr geschehen, dann darf die Behörde auch nicht den Vortrag bekenntniswidriger Lehren dulden.

Dies waren die letzten Worte der Kämpfer im Hallischen Streit[28]). Andre rückten zur Hilfe vor. So traten gegen die Kirchenzeitung von den Rationalisten die Breslauer David Schulz und Daniel von Cölln und die beiden Fritzsche, der Vater in Halle, der Sohn in Rostock, auf. Wertvoller waren Ullmanns Äußerungen, da er ja selbst in Halle lehrte und neben Schleiermacher und Neander als Führer der aufkommenden „Vermittlungs-Theologie" geschätzt zu werden begann, d. h. einer Theologie, die nicht nach der Methode des Rationalismus und durch ihn zum Teil auch des Supranaturalismus, sondern mit geschichtlicher Kritik an die Bibel und die Bekenntnisse herantrat und in ihnen das bleibend Wertvolle und Maßgebende von dem nur geschichtlich Bedingten zu scheiden suchte; auch sie gegen den Rationalismus gewandt, aber als Wissenschaft noch mehr dem Bekenntnis-Glauben, doch noch nicht der Erweckung fremd. Sie hatte eben (seit 1827) ihr

[28]) In der Einladung zur 16. Stiftungsfeier der preuß. Hauptbibel-Gesellschaft am 14. Oktober 1830 (in Schleiermachers Dreifaltigkeits-Kirche) sprach Neander sich über „das Kommen des Herrn und dessen Zeichen" aus und warnte davor, jetzt beim Kommen des Herrn im Geiste nicht das Göttliche mit dem Natürlichen zu vermischen und sich den Regungen eines ungestümen, selbstsüchtigen Eifers zu überlassen, wenn jeder nur die Gestalt, in der Christus ihm gerade erschienen, als die alleinige, in der er sich offenbaren könne, geltend machen wolle.

wissenschaftliches Organ in den „Theologischen Studien und Kritiken" gefunden, die mit Umbreit und Lücke Ullmann herausgab und zu denen Friedrich Perthes, nun schon in Gotha, angeregt hatte, selber Freund und Verleger Neanders für seine kirchengeschichtlichen Werke. Damals freilich warf er ihm noch vor: „Seinen bisherigen Erklärungen fehlt es an Geistesschärfe und fester Geschlossenheit; es schwimmt zu vieles durcheinander, und er kommt zu keinem festen Resultat". Er tadelt es, daß Neander nicht sogleich unveränderte Feindschaft gegen den Rationalismus scharf, rücksichtslos und allen erkennbar ausgesprochen. Aber der Mann, der in den „Theol. Studien und Kritiken" eine Vereinigung positiv-christlichen Glaubens mit freier wissenschaftlicher Forschung für die Ausbildung und Ausbreitung einer in jedem Sinne vermittelnden neuen Theologie hatte erhoffen wollen; der überzeugt war, daß keiner ganz das glauben könne, was seine Väter geglaubt; der äußere Machtmittel in Kirche und Theologie verwarf: der konnte nicht ernstlich auf Hengstenbergs Seite treten und an Neander dauernd irre werden, wie andre seiner Hamburger Freunde[29]). Aber auch M. H. Hudtwalcker, der als Jurist das gesetzliche Recht des Bekenntnisses in der Kirche betont und seinen Schmerz über Neanders Erklärung nicht verschweigt, bedauert, daß die Sache so zur Sprache gekommen sei, mit Anrufung der Regierung; der Rationalismus müsse geistig totgeschlagen werden[30]). Doch

[29]) Cl. Perthes, Fried. Perthes Leben, III 150, 233, 237: Perthes' Urteile: „Die orthodoxen Lehrsätze sind Wahrheit, aber nicht die ganze, nicht die volle Wahrheit, sondern nur die Seite der Wahrheit, welche auf einer bestimmten Stufe des christlichen Lebens von den Menschen aufgefaßt und ausgesprochen werden konnte. Wer in unserer Zeit lebendiger, innerlicher Christ ist, kann nicht das sein, was die Orthodoxie früherer Zeiten war, und weil manche es dennoch sein wollen, steht uns eine schwere Zeit des Kampfes unter Brüdern bevor, während der allen gemeinsame Feind noch nicht überwunden ist." „Ich kann es wohl begreifen, daß das Glaubensleben einer bestimmten Zeit sich in einem System orthodoxer Sätze einen vollen Lehrausdruck schafft, aber ich kann mir nicht vorstellen, daß ein solches System, nachdem es von dem Unglauben über den Haufen geworfen war, dann für eine andere und neue Zeit der Weg sein könnte, sie vom Unglauben zu bekehren und für die bekehrte Zeit wiederum der wahre Lehrausdruck ihres neuen Glaubens zu werden." „Sehr leid tut mir die Art, in der die Kirchenzeitung aufgetreten ist." „Sollte die Ev. Kirchenzeitung siegen, so würde sie das Christentum verhölzern." Neander hatte an Perthes recht scharf gegen „dieses leidenschaftliche Treiben, dieses Denunzieren nach Klatschereien, dieses Handeln nach dem Grundsatz: Der Zweck heiligt das Mittel," bei der „sogenannten Evang. Kirchenzeitung" geschrieben (20. Febr. 1830).

[30]) Bonwetsch: Aus vierzig Jahren, I 145 [Hudtwalcker an Hengstenberg].

trat auch er mit dem „Schreiben eines Laien" Hengstenberg zur Seite[31]).

Aber Neander wird es nicht minder schmerzlich gewesen sein, wenn die ihm befreundeten Männer der Erweckung sich gegen ihn richteten; wenn E. W. Krummacher seine Erklärung wie alle seine Freunde mit Bedauern gelesen hat und die Kirchenzeitung zu den gnädigsten und wichtigsten Veranstaltungen des Herrn der Gemeinde zählt, ein Segensblatt, das kaum seinesgleichen hat[32]); wenn selbst Kottwitz erklärt, er wolle lieber mit Hengstenberg fallen, als mit Neander stehen, lieber als schroff und hart gescholten werden, als das Lob der Weisheit und Milde erhalten[33]). Auch Tholuck, der Hengstenberg so sehr gewarnt hatte, erklärte nun, der Artikel Gerlachs habe ihm einen solchen Eindruck gemacht, daß er Neander darüber vergesse. Er kann den Kampf nur billigen und meint, seit drei bis vier Jahren keine solche Glaubensfreudigkeit gekannt zu haben als in diesem Jahr[34]).

Pastor Herrmann in Bonn sprach es Neander offen aus, daß Prediger und besonders Laien dort an seiner Lossagung starken Anstoß genommen; sie gelte als ein großer Triumph der Hallenser. Ihm antwortete der Gelehrte offen und entschieden[35]): „Ich denke, man kann von der Kirchenzeitung nicht bloß in einer bestimmten Beziehung sich lossagen, sondern sie sogar für etwas Verfehltes, für etwas, wie sie einmal jetzt ist, mehr der Kirche zum Schaden als zum Nutzen Geeignetes halten, ohne sich deshalb vom Evangelium loszusagen. Wo aber ein solches Papsttum oder ein solcher Götzendienst sich gebildet hat, daß man die Kirchenzeitung mit dem Evangelium identifiziert, da ist es desto mehr Pflicht, scharf entgegenzutreten, weil nichts so verderblich sein kann, als daß man die Sache Christi zu einer menschlichen Parteisache macht. . . . Es handelt sich hier um einen Punkt, in welchem auch ein evangelisch gesinnter Theologe mit den Rationalisten übereinstimmen kann, von der theologischen Freiheit und der Unabhängigkeit der theologischen Entwicklung vom Staat. . . . Was die Gesinnung betrifft, so kann ich Wegscheiders Gesinnung, abgesehen von seinem ganzen theologischen Stand-

[31]) Evang. Kirchenzeitung 1830, 31. März.

[32]) Bonwetsch, I 167.

[33]) Bonwetsch, I 165. Zu Tholuck hatte Kottwitz geäußert (1823; Witte, Tholuck I 148): „ Man muß von dem armen Neander nichts verlangen, was er selbst nicht hat; er hat sein Herz noch nicht ganz übergeben, darum muß man ihn der Gnade überlassen."

[34]) Bonwetsch, I 190.

[35]) Schneider, Neander, S. 109 ff.

punkt, keineswegs anklagen. Er tut, was wir auch tun, trägt mit redlichem Eifer vor, was er nach seiner Überzeugung als Wahrheit erkennt. . . . So hat man dem zu Grabe gehenden Rationalismus ein neues Leben eingehaucht, das freilich keine Kabinettsordre ohne den Hauch des Geistes des Herrn wieder vernichten wird. . . . Es ist heidnische, nicht christliche Denkweise, den juristischen Standpunkt zur Geltung zu bringen. Den Juristen lassen wir das Gesetz, das Evangelium behalten wir für uns." Er fürchtet „das Joch einer neuen Buchstaben- und Formenknechtschaft"[36]).

Während so der Kampf und die Scheidung der Geister für und gegen Neander und Hengstenberg sich vollzog, fand der „Hallische Streit" seinen Austrag auch in Berlin, beim obersten Bischof der Landeskirche und seinen Behörden. Mochte Gerlach es auch bestreiten, er habe die Hallischen Rationalisten denunziert, so waren doch Freund und Feind davon überzeugt, und in diesem Sinn arbeiteten auch für ihn die Berliner Freunde. Theremin, Hofprediger und Mitglied des Kultus-Ministeriums, gab den Artikel dem General v. Witzleben und dieser dem König, der sofort in einer Kabinettsordre die schärfste Untersuchung der empörenden Tatsachen forderte. Der Kronprinz sprach sich „zwar anerkennend, aber doch nicht mit gewohnter Bestimmtheit" für Gerlach aus[37]). Hier soll nicht der ganze Verlauf verfolgt werden: wie Wegscheider und Gesenius sich beim Kultusminister von Altenstein beschwerten, dann dem Könige selbst ihre Lehrart zur Rechtfertigung darlegten; wie der Minister gegen Gerlach durch den Geh. Regierungsrat Delbrück eine „fiskalische Untersuchung" einleitete, von den Professoren die erwünschten Aufklärungen erhielt und danach dem Könige berichten konnte, es liege nichts Strafbares gegen die Beschuldigten vor; es könne die Stimme derer nicht in Betracht kommen, die es sich herausnähmen, im Namen der evangelischen Kirche ihrem nach persönlicher Überzeugung einzig richtigen dogmatischen System das alleinige Lehramt in der Theologie zuzusprechen, den andern christliche Religiosität zu bestreiten. Für die gehörige Vorbildung der zukünftigen Geistlichen aber sei stets durch eine angemessene Mischung der verschiedenen theologischen Richtungen gesorgt worden. Der König billigte die Vorschläge

[36]) H. Sieveking: Karl Sieveking, III 431 (Neander an S.).

[37]) Gerlach, I 177 ff; II 238. Dagegen Hengstenberg: „Es war von Anfang an unser Mitzweck, die obersten Kirchenbehörden auf ihr Recht und ihre Pflicht aufmerksam zu machen, gegen den Rationalismus einzuschreiten." (Bachmann, II 275.) Tatsächlich gestand auch Gerlach dies zu (Bachmann, II 238).

seines Ministers, befahl ihm aber in einer besonderen Kabinettsordre, es mehr als bisher zu berücksichtigen, daß die Lehrstühle der Universitäten zwar mit wissenschaftlich gebildeten Männern, aber nur mit solchen besetzt würden, deren Anhänglichkeit an den Lehrbegriff der evangelischen Kirche im Sinne der Augsburgischen Konfession für sicher gelten könne[38]).

Was der erste Angriff nicht erreichte, das gab Hengstenberg die Zeit. Nach dem Regierungsantritt des Kronprinzen wuchs sein Einfluß ins Unbegrenzte; seit 1848 war er in der Landeskirche allmächtig. Der Kultusminister Karl von Raumer besetzte kirchliche Behörden, Professuren und Pfarrstellen nach seinen Vorschlägen; als Mitglied der Berliner Prüfungskommission war er Herr über die Studenten; nur wer dem approbierten Bekenntnis gehorsam war, gelangte zur Habilitation[39]); für solche standen Lehrstühle und Kanzeln zur Verfügung, — gewiß zu unberechenbarer Gefahr für die Wahrhaftigkeit und Gewissenhaftigkeit der Theologen und zur Entfremdung der Laien. „Wir hatten gehofft, eine Gemeindekirche zu gründen", ruft Tholuck in dieser Zeit aus, „und wir haben eine Pastorenkirche geschaffen". Dabei berührt es seltsam, wenn Hengstenberg selber in der Behandlung der Bekenntnisse seine eignen, abweichenden Wege ging[40]).

So waren Neanders und Hengstenbergs Wege weit auseinander gegangen. Ihre theologischen Überzeugungen waren ganz unvereinbar. Jener blieb der rein religiös und wissenschaftlich gerichtete Gelehrte, „weltfremd", wie es seinen Gegnern schien; dieser wurde immer mehr zum Kirchen-

---

[38]) Gerlach, I 185 ff.; Varrentrapp: Joh. Schulze, S. 478 ff.; Bachmann, II, Beilagen.

[39]) Lenz, II 2, 280. Witte: Tholuck, II 187.

[40]) K. Schwarz: Zur Gesch. d. neuesten Theologie, S. 80 f. — Die rätselhafte Stelle bei Ludw. v. Gerlach, Aufz. II, 430 vom Jahr 1845 lautet: „Ich fand in der Ev. Kirch. Zeit. von 1831 Ottos Beweis, daß Schleiermachers Verteidigung eines Geistlichen, der das Symbolum am Altar abliest, trotzdem er nicht daran glaubt, ganz jesuitisch sei. Sie [die Verteid.] ist auch wirklich frech, wie die Erklärungen der heutigen Lichtfreunde. Aber glaubt Otto das? Glaube ich es? Beurteilen wir Schleiermacher wie den Jesuiten Escobar? Nein, trotz der schlagendsten Gründe. So sind wir Jesuiten des Idealismus. Wie wahr ist es, wenn die Lichtfreunde uns zurufen: „Ihr seid Kinder der Zeit wie wir und täuscht euch nur, wenn ihr sprecht: Wir glauben. Und doch! — Hilf, Herr, unserm Unglauben!" — Der Vorwurf der Lichtfreunde und das Zitat: „Herr, hilf unserm Unglauben" können sich doch kaum auf die Beurteilung Schleiermachers beziehen [wie Idele: Die kirchenpol. Anschauungen E. L. v. Gerlachs, S. 30, meint]. Man möchte herauslesen: Wir, Otto und ich, sind eigentlich selber Jesuiten; wir sprechen: „Wir glauben" und haben doch keinen festen Glauben [an das Symbolum].

politiker, seine Kirchenzeitung und sein Amt zum politischen Machtmittel, ihm, der bei der Gründung seines Blattes nichts von staatlichem Einfluß hatte wissen wollen[41]). Jener sollte nach der Juli-Revolution „dem zügellosesten Liberalismus huldigen", dieser hielt die feste Bekenntnisordnung der Kirche für eine Stütze des Thrones[42]). In ihren äußeren Beziehungen scheint keine Feindschaft aufgekommen zu sein[43]), und als Neander 1850 aus dem Leben schied, da widmete ihm Hengstenberg in seiner Kirchenzeitung einen warmen Nachruf mit voller Anerkennung seiner vorbildlichen Christentugenden, auch seines unerschrockenen Mutes in Verteidigung der von ihm erkannten Wahrheit. Ja, selbst hinter seinem Auftreten gegen die, die Natur und Gnade schärfer schieden, die Gottheit Christi enger begrenzten, in dem Athanasianum den Ausdruck der Schriftwahrheit und ihres Glaubens fanden, sei stets die Liebe verborgen gewesen. Und so sei es den Seinen nie schwer geworden, seine Angriffe zu verschmerzen und die Pietät gegen ihn im Herzen zu bewahren. Ihr Kampf habe seinen Schülern gegolten, dem matten Geschlechte farbloser Eklektiker, auf dem sein wahrer Geist nie geruht[44]).

---

41) Bachmann, II 77.

42) Bachmann, II 288.

43) Bachmann, 281. Hengstenberg an Hudtwalcker: „Mit Neander stehe ich in dem besten, herzlichsten Verhältnisse, wir sprechen ganz offen über diese Angelegenheiten, und jeder läßt die Überzeugung des andern stehen." Hudtwalcker: Ein halbes Jahrhundert a. m. Lebensgesch. III 348.

44) Bachmann, III 223.

Spalding und seine Zeitgenossen

Von Lic. theol. Hans Nordmann, Pfarrer in Angermünde.

Das Durchschnittsbild der deutschen Aufklärung beruht meist auf der verzerrten Wiedergabe dieser Periode geistiger Entwicklung unter Überbetonung ihres Sterbestadiums, des Rationalismus vulgaris, durch Kreise des Idealismus und der Erweckungsbewegung. Es ist ein Bild hausbackener Nüchternheit, chinesenhafter Solidität, das Porträt einer fleißigen Zeit, der die Bewegtheit und Tiefe persönlichen Empfindens fehlt, die kaum Menschen kennt, die das Ebenmaß langweiliger Durchschnittstüchtigkeit genial durchbrechen.

Ein genaueres Studium dieser Periode, deren Nachwirkungen die Gegenwart stärker bestimmen, als man gemeinhin annimmt, zeigt, daß gerade die deutsche Aufklärung eine Lebenswelt im kleinen darstellt mit Gegensätzen und Spannungen, in lebhaftem Werden und Wandel begriffen.

Der Mensch der Aufklärung ist kein Einheitsmensch, er ist vielmehr eine konkrete Individualität. Die Beschäftigung mit dieser Zeit erscheint oft nur deshalb so reizlos, weil man ihren inneren Reichtum an Persönlichkeiten, das geistige Ringen ihrer Gestalter übersieht.

Als Beispiel dieses vergessenen Lebens seien im folgenden die Beziehungen dargestellt, die der Berliner Propst und Aufklärer J. J. Spalding (1714—1804) zu einer Reihe von Zeitgenossen, teils freundschaftlicher, teils gegnerischer Art, unterhielt. Sie sind gleichzeitig ein Beweis für den weiten Einfluß, den Spalding als Mensch, Prediger und Schriftsteller gehabt hat. Aus Spaldings Jugend sind seine Beziehungen zu Gleim zu erwähnen.

1. Spalding und Gleim

Während seines ersten Berliner Aufenthaltes lernte Sp. durch einen Zufall Gleim kennen, der sein Verhältnis zum Alten Dessauer gelöst hatte und nun in Berlin auf eine ihm versprochene Zivilversorgung wartete. Zwischen beiden entspann sich ein Briefwechsel, der ein lebendiges Bild der

„Freundschaftsenthusiasterey“ jener Tage gibt[1]). Feinsinnige Naturschilderungen wechseln mit überschwenglichen Zärtlichkeitsbezeugungen; neben Gedichtzitaten stehen längere theoretische und moralische Erörterungen. Sie beweisen, wie stark Sp. in der literarischen Produktion seiner Zeit mitlebte. Beide, die man bereits in Berlin für „so starke Freunde“ hielt[2]), tun einander die innersten Herzensregungen kund. Sp. berichtet von seinen Heiratsplänen, während Gleim ihm unentwegt Pfarrstellen in und um Halberstadt anbietet. Besonders eingehend werden die poetischen Neuerscheinungen erörtert, hatte Sp. doch, wie er schreibt, in Berlin von Gleim Geschmack gelernt[3]) und durch ihn u. a. die Bekanntschaft des damals in Potsdam weilenden Ewald Kleist, des Dichters des „Frühlings“, gemacht. Interessant ist Sp.s Urteil über Klopstocks „Messias“[4]). Der erste Eindruck bewirkte kritikloses Entzücken, doch dann erhoben sich Bedenken, ob nicht das Wunderbare in diesem Werk gar zu sehr gehäuft sei und ob nicht die Engelwelt eine gar zu lebendige Rolle spiele. Der Gedanke von „Leidenstränen“ der Gottheit scheint ihm zu stark und auch durch den Hinweis auf den poetischen Charakter des Ganzen nicht zu rechtfertigen. Es ist ihm fraglich, ob selbst ein Klopstock, dessen ihn zu Tränen rührendes Werk er fast auswendig kann, den er durch fürstliche Spenden dem Kleinwerk des Alltags enthoben wissen möchte, die Klippe vermieden habe, die „die Empfindungen und Handlungen der wahren Gottheit“ dem Dichter bilden[5]). Ergänzt wird das Bild dieser Feindschaft durch die Bemerkungen über Sp., die der Briefwechsel zwischen Gleim und Uz bietet[6]). So schreibt Gleim aus der Berliner Zeit, er sei mit Sp., der ihm Kleist ersetze, fast täglich zusammen, „um zu philosophieren oder die hiesigen Mädchens witziger zu machen“. „Wir möchten gern ein Arkadien stiften, aber es fehlt uns an einer Tonne Goldes“[7]). Damit ist die halbernste, halbspielerische Schöngeisterei jener Tage gut gekennzeichnet. Durch Gleim kam Uz mit Sp. in Briefwechsel, dessen „Bestimmung des Menschen“, obwohl ihm zunächst nur in der unzulänglichen

---

[1]) Vgl. den Briefwechsel ed. 1771 S. 6. Vgl. zu allem meine Schrift: Die Theologie Joh. Joach. Spaldings. 1929.

[2]) Briefwechsel S. 72.

[3]) a. a. O. 74. Vgl. auch die literarischen Pläne O. Hirsching, histor.-literarisches Handbuch XII, 1, Lpz. 1809, 305.

[4]) Brief v. S. 45.

[5]) a. a. O. 76 ff. u. 92.

[6]) Herausgeg. von Schüddekopf, Tübingen-Stuttgart 1899.

[7]) a. a. O. 118.

Formeyschen Übersetzung bekannt, ihn anzog[8]). Diesem Briefwechsel nach scheint die Entfremdung zwischen Gleim und Sp. nach 1763 begonnen zu haben. Noch 1763 teilt Gleim freudig Uz mit, er hätte Sp.s Bild von Bernhard Rode gemalt erhalten, um 1766 zu schreiben: „Sp. ist, seitdem er Propst ist, ganz umgekehrt, wiedergeboren, wie sie wollen[9])." In einem nicht mehr deutlichen Zusammenhange mit der Entfremdung der ehemaligen Freunde steht wohl die Veröffentlichung ihres Briefwechsels durch Lange. Sp. war mit Recht empört, daß nach 20 Jahren dieser intime Briefwechsel den Weg in die Öffentlichkeit fand[10]). Die Gemeinschaft mit Gleim bezeichnet den Höhepunkt der schöngeistigen Periode, die Sp. wie mancher andere Aufklärer, auch F. S. Lüdke, durchgemacht hat[11]). Diese Periode ist für Sp.s Beurteilung von persönlich-biographischem Interesse, sachlich jedoch belanglos. Sp. selbst betrachtete es als eine Jugendtorheit, sich an dem damals modernen Ton tändelnder Geistreicherei beteiligt zu haben[12]).

2. Spalding und Goeze

Ein Zufall ist es, daß Sp.s Lebensweg auch darin mit dem seines späteren Kollegen Lüdke übereinstimmt, in seiner Frühzeit mit Goeze, der damals noch Prediger in Aschersleben war, in eine literarische Fehde zu geraten[13]). Der Anlaß war die Kritik, die Goeze an Sp.s „Bestimmung des Menschen" übte[14]). Goeze ließ bei J. J. Gebauer in Halle kurz nach Ostern 1748 „Gedanken über die Betrachtung von der Bestimmung des Menschen in einem Sendschreiben entworfen von G. . . . nebst dem Abdruck gedachter Betrachtung selbst" anonym erscheinen. Die Form der Polemik ist durchaus würdig, die Kritik selbst beachtenswert. Goeze beginnt mit der Feststellung, daß der Verfasser ihm unbekannt ist, und darum niemand seine Objektivität beanstanden kann[15]). Er lobt die Ordnung und Richtigkeit der scharfen Gedanken, denen der Verfasser einen schönen Ausdruck verliehen habe. Nach einer

[8]) a. a. O. 125, 227, 232, 253, 254. Inhalt bezieht sich im wesentl. auf literarische Fragen und ist ertragreich.

[9]) a. a. O. 334, 368.

[10]) Trotzdem ist es schief, wenn Hirsching a. a. O. 305 hier die einzige und plötzliche Ursache der Entzweiung sieht.

[11]) Vgl. Lüdkes „Briefe an Freunde", auch Aner im Jahrbuch für Brandenb. Kg. 11/12. 1914 S. 161.

[12]) Vgl. s. Erklärung gegen die Veröffentlichung vom 6. V. 1771.

[13]) Aner, a. a. O. 170.

[14]) Vgl. Autob. 33. Gleim war wohl der Mittler.

[15]) Sendschr. S. 4.

treffenden Wiedergabe des Gedankenganges geht Goeze zur Kritik über. Er wirft dem Verfasser eine gewisse Undankbarkeit gegen die Offenbarung vor[16]. Dieser gebe sich den Anschein, die Gewißheit seiner religiösen Überzeugungen aus der Vernunft zu schöpfen, tatsächlich aber treffe das nicht zu. Am deutlichsten zeige das die Unsterblichkeitsfrage[17]. Die Theorie der Postulate, die die Betrachtung biete, führe nicht über Schlüsse hinaus, bei denen Möglichkeiten für Wirklichkeiten gesetzt würden. Wohl kann man aus den Veränderungen, die in der Seele selbst stattfinden, auf Unsterblichkeit schließen, aber man vermag auch einen Voltaire nicht zu widerlegen, dem die gleichen Tatbestände zum entgegengesetzten Schluß dienen. Gegen die Behauptung, die Seele könne nicht vergehen, da sie ein Einfaches sei, müsse man einwenden, daß Unverweslichkeit und Unsterblichkeit durchaus keine identischen Begriffe sind. Doch selbst, wenn die angeführten Gründe stichhaltiger wären, könnten sie nie dem suchenden Herzen Gewißheit gewähren. Nennt der Verfasser diese Gewißheit aber sein eigen, so verdanke er sie lediglich der Offenbarung und verfiele einer Selbsttäuschung, wenn er in ihr eine Frucht seines Nachdenkens und einen Beweis der eigenen Geistesstärke sähe[18]. Nicht weniger wichtig ist der zweite Einwand Goezes gegen den Verfasser der Betrachtung. Das moralische Menschenideal, das in ihr gezeichnet wird, erkennt Goeze an, aber gerade an der Hoheit der hier aufgestellten sittlichen Forderungen wird ihm die Frage bedeutsam, ob denn der natürliche Mensch wirklich seine gottgefällige Bestimmung zu erreichen vermag[19]. Das bejaht Sp. und muß darum den herben Vorwurf Goezes hören, er tändele über das Problem der Sünde hinweg[20]. Eine schon vorher berührte Frage nimmt Goeze wieder auf, wenn er zum Schluß noch einmal zweifelnd fragt, ob denn die Betrachtung wirklich das Problem des Todes gelöst hat, wie sie behauptet, ob sie nicht nur sich eines Sieges rühmt und dabei die Waffen verschweigt, mit denen der Sieg über den Tod tatsächlich errungen sei[21]. Die Kritik, die Goeze übt, ist durchaus beachtenswert, denn sie berührt die Grundschwäche der Sp.schen Position. Die Kritik ist in Form und Inhalt würdig und treffend[22]. Sp. empfand das selbst. Er wollte anfänglich

[16] a. a. O. 8.
[17] a. a. O. 9 ff.
[18] a. a. O. 13/14.
[19] a. a. O. 15.
[20] a. a. O. 18.
[21] a. a. O. 23.
[22] Vgl. Gellerts ähnl. Urteil über die heimliche Christlichkeit d. Best. d. M. in Schriften VI, 177, Lpz. 1839.

einen Brief zu seiner Erklärung und Verteidigung in die „Pommerschen Nachrichten von gelehrten Sachen" einrücken lassen. Doch sein jeder Polemik abholder Sinn ließ ihn den unergiebigen Schritt meiden. Man darf aber wohl annehmen, daß der Schlußabschnitt des Anhanges, den Sp. der 3. Auflage seiner Schrift (1749) beifügte, auf jene Einwände Bezug nimmt. Er meint dort, so vorteilhaft zur Meidung manchen unbegründeten Mißtrauens die Einfügung spezifisch christlicher Gedanken in seine Darlegungen gewesen wäre, habe er doch diese ganz anders geartete Arbeit beiseite gelassen, weil er den geraden Weg zum Ziel bezeichnen wollte, nicht aber die Hilfsmittel, mit denen ein Verirrter zu ihm zurückgeleitet werde[23].

3. Spalding und Lavater

Bedeutungsvoller und interessanter sind Sp.s Beziehungen zu Lavater[24]. Sp. genoß bei den freieren Geistern in Zürich durch seine Schriften ein ziemliches Ansehen, und so ist es verständlich, daß man die drei Jünglinge, Johann Kaspar Lavater, Heinrich Füesly[25] und Felix Heß[26], die sich durch den Sturz des Landvogts Grebel unmöglich gemacht hatten, dem von einem Besuch in der alten Schweizer Heimat nach Berlin zurückkehrenden Sulzer auf Bodmers und Breitingers Veranlassung mitgab, um ihnen durch Sp. weitere Ausbildung zu vermitteln[27]. Wie Großes Lavater von Sp. erwartete, zeigt sein Brief vom 21. 1. 1762 an Sp.: „Wir möchten unter Ihren heiteren Lehren uns zu wahren Gottesgelehrten bilden und die

---

[23]) Stephans Ausg. d. Best. d. M. S. 36.

[24]) Quellen. Spalding Autob. Dann: I. C. Lavater 1741—1801, Denkschrift zur 100. Wiederkehr s. Todestages ed. Stiftung von Schnyder v. Wartensee, Zürich 1902. — H. Petrich, Pommersche Lebensbilder. Geßners Lavaterbiographie. 1802/3. U. Hegner, Beiträge zur näheren Kenntnis ... Lavaters, Lpz. 1836. Lavaters Aussichten in die Ewigkeit. 2. Aufl. Zürich 1770 ff. u. s. Briefwechsel mit Herder (Aus Herders Nachlaß ed. Dünker u. F. S. v. Herder II. 1857.

[25]) Sohn eines Züricher Malers und Kunsthistorikers, geb. 7. II. 1741, originell, sprühenden Geistes, die Schranken der Konvention durchbrechend. Füesly gab später die Theologie auf und wurde Maler. Er blieb nur 6 Monate in Barth, ging dann nach Frankreich, Rom und England, schrieb auch über Rousseau. Gestorben: 16. IV. 1825, beigesetzt in der Paulskirche in London. Vgl. Petrich a. a. O. 341.

[26]) Weniger originell, nüchtern, stand Spalding nahe. Er schrieb „Gedanken von philosophischen und moralischen Predigten". Starb bereits 1768 an der Schwindsucht. Spalding meint, er hätte bei längerem Leben Lavater von manchen Exzentrizitäten zurückgehalten. Petrich 333, Autob. 65 ff.

[27]) Denkschrift 164. Petrich 324. Vgl. auch M. Hürlimann, die Aufklärung in Zürich, Lpz. 1924.

unverfälschte Milch der evangelischen Lehre in den Schoß Ihrer Freundschaft genießen. Wir suchen Sp. und in ihm Wahrheit und Tugend"[28]). Am 4. Mai 1763 trafen die Schweizer bei Sp. in Barth ein, der sie in seiner durch den Tod der ersten Gattin verursachten Einsamkeit herzlich bewillkommnete. Eine innige Gemeinschaft, ein reger Austausch begann. Lavater fühlte sich über seine höchsten Erwartungen hinaus glücklich[29]), und Sp.s Neigung zu ihm, dessen überragende Bedeutung er sofort erkannte, wuchs noch, als die am 21. IV. verfaßte Begrüßungsrede verspätet eintraf[30]). Eine Zeichnung Füeslys gibt uns den Eindruck jenes harmonischen neunmonatlichen Zusammenlebens wieder. Lavater fand in Sp. sein damaliges Ideal des philosophischen, aufgeklärten Christen. Irgendwelche Gegensätze zwischen beiden traten in Barth nicht hervor. Die Gemeinsamkeit, deren erstaunlichen Umfang die beiden von Lavater in Barth geschriebenen und an den damals noch orthodoxen Bahrdt gerichteten Briefe zur Verteidigung von Crügotts „Christen in der Einsamkeit", eines Andachtsbuches, das jener des Arianismus und anderer Ketzereien bezichtigt hatte, erweisen[31]), überwog bei weitem die vorhandene Gefühlsdifferenz[32]). Diese Übereinstimmung ist um so höher zu bewerten, als Lavater die Grundtendenz der Sp.schen Theologie, das Streben nach Harmonisierung von Gnade und Natur, ganz klar erkannt hatte[33]). Er lobt an Sp. die Liebe zu Christus und hat besonderes Interesse für Sp.s praktische Tätigkeit, vor allem seine Predigten[34]). Es bestand wirklich ein offenes, vertrauliches Verhältnis zwischen beiden[35]) und beide blickten in späterem Alter auf die Barther Gemeinschaft als auf die schönste Zeit ihres Lebens zurück[36]). Die Bedeutung dieses Aufenthaltes für Lavater war groß. Nicht, daß er ein anderer geworden wäre! Aber das aufklärerische Element, das ihm wesentlich war, kam durch Sp. zur Reife und zum Abschluß. Lavater fühlte sich in jener Zeit fast ganz mit den Aufklärern einig. Er war mit ihnen Moralist, drang auf natürliche Vernunft, blieb mit ihnen ungebrochener Biblizist

---

[28]) Denkschrift a. a. O.

[29]) Denkschrift 165. Brief an Sulzer vom 5. V. Petrich 324.

[30]) Abgedruckt bei Petrich 325.

[31]) Denkschrift 168. Über die Mitarbeit an den Lindauer Nachrichten vgl. Geßner 211 ff.

[32]) Denkschrift 166.

[33]) Briefäußerungen. Denkschrift a. a. O. 167.

[34]) a. a. O. 171, 173, 178.

[35]) Lavater an seine Eltern; Geßner I, 233.

[36]) Geßner a. a. O. 183 und Aussichten in die Ewigkeit. I, 25.

und übte von der Schrift aus freie Kritik an der Kirchenlehre. Er war „schriftmäßig heterodox" wie der spätere Berliner Kreis, von dem er übrigens außer Sp. Dietrich, der damals noch konservativer dachte, am meisten schätzte[37]). Auch Sp. schreibt: „. . . dies ganz warme Leben seines Herzens stand zu der Zeit so völlig unter der Regierung einer aufgeklärten, überlegenden und ruhigen Vernunft, daß auch nicht die kleinste Spur von einem Hang zur Schwärmerei darin zu finden war[38])." Abgesehen von der praktischen Amtserfahrung bekam Lavater Einblick in Sp.s reichen literarischen Betrieb, denn alle Neuerscheinungen wurden gemeinsam gelesen, und Sp. ließ seine jungen Gäste sich im Ausarbeiten von Rezensionen üben[39]). Ferner betont Lavaters Schwiegersohn, Gessner, daß „dieser Aufenthalt kräftig mitgewirkt hat, um Lavater zu dem Grade von Toleranz zu bringen oder . . . zu der Humanität seiner Religiosität, die ihn durch sein ganzes Leben so schön auszeichnete"[40]). Dieses schöne Zusammenleben, das durch eine Reise nach Stralsund und Rügen angenehme Unterbrechung fand, währte neun Monate, bis zu Sp.s Berliner Reise anläßlich seiner Berufung an St. Nikolai[41]). Lavater lobt Sp.s große Gewissenhaftigkeit in dieser Frage[42]). Allen wurde die Trennung schwer. Lavater schreibt seinen Eltern: „Ach, der letzte Sonntag, da ich Sp. predigen hörte — wie viele hinreißenden Empfindungen drängen sich in meiner Seele"[43]). Am 25. 1. 1764 brach man von Barth auf, am 10. 2. schlug in Berlin die Trennungsstunde. Sp. sagte beim Abschied zu Lavater: „Aber setzen Sie sich, o mein Lavater, über diese kleine Zwischenzeit weg, die zwischen dieser traurigen Stunde und der Stunde unsers Wiedersehens im Himmel verfließen wird"[44]). Für Lavater bedeutete diese Trennung zugleich den Beginn seiner innern Lösung von der Aufklärung. Er betritt den Weg, der ihn zum Christozentrismus und den Jenseitsspekulationen, zunächst aber zur Genieperiode hinführt, die in ihren damaligen Anfängen noch überwiegend religiös-sittlich gerichtet war[45]). Bereits 1768/9 stand Lavater mitten in ihr. Während er mit Herder in Verbindung kommt, löst sich der Zusammenhang mit

[37]) Denkschrift 170 ff. Geßner a. a. O. 188.
[38]) Autob. 67.
[39]) Denkschrift 172.
[40]) Geßner a. a. O. 211.
[41]) Petrich 327 ff.
[42]) Geßner a. a. O. 233.
[43]) Petrich 333.
[44]) a. a. O.
[45]) Denkschrift 196 ff.

Sp. Herders Urteil über die aufklärerische „Verwässerung" wirkt dabei ein. Doch darf bei allem Wandel und Wechsel in Lavaters geistiger Entwicklung nicht übersehen werden, daß auch später bei ihm völlig rationalistische Äußerungen nicht fehlen, von ihm etwa damit begründet, daß sein eigenstes System für die große Masse sich nicht eigne[46]). Die allmähliche Entfremdung zeigen Lavaters Briefe an Herder sowie seine „Aussichten in die Ewigkeit". Auf Herders Klage über den kalten, nervenlosen Ton der Aufklärung, dessen er auch Sp. zeiht, schreibt Lavater: „Sp. — mein lieber, frommer Sp. — ist — nicht begeistert von Christus — Christus sage ich, und meine nicht Vorschriften von ihm —"[47]). Doch auf Herders schroffe Äußerung über Sp. und Jerusalem folgt eine derbe Zurechtweisung. Sp. sei vielleicht ein „eleganter", schwacher Mann gegen Herder, aber kein „frommer Heuler"[48]). Zudem: Wo bliebe die brüderliche Nachsicht! Immerhin erkennt er Herders Urteil über Sp.s Theologie an: „Was du von Sp. sagst, ist unaussprechlich wahr . . . Sp.s Theologie ist mir, ich hab's ihm selber schon ziemlich nahe gelegt, unausstehlich — und ich fürchte mich seinetwegen immer mehr. Pfenninger sagte mir schon einige Male: ‚Sp. altet'. Er hat, was er hat, — und wächst nicht mehr"[49]). Die erwähnte Mitteilung an Sp. selbst ist wohl die Auseinandersetzung, die der Anfang des 4. Bandes von Lavaters „Aussichten in die Ewigkeit" bietet. Lavater lehnt dort den Vorwurf der Undankbarkeit gegen Sp. ab, den man gegen ihn erhoben hätte, weil er gleichzeitig seine Liebe zu und seine Abweichung von Sp. freimütig gestehe. Er meint beides gut vereinen zu können, denn Sp., bei dem er einst selige Tage verlebt habe, bliebe ihm immer teuer und verehrungswürdig als ein Mann redlichster Wahrheitsliebe, dem „Andacht und Frömmigkeit seines Herzens Freude" sei. Und diese Achtung erlitte keine Einbuße, wenn er, so sehr Sp. ihm auch als Christ und Lehrer in vielem vorzügliches Vorbild sei, offen eingestehe, daß er von ihm in der Auffassung des Letzten und Wesentlichen am Christentum, der fortdauernden unmittelbaren Allherrschaft und Allwirksamkeit Christi, differiere. Trotzdem bleibe jener für ihn, der weise, fromme, redliche Sp., „der edle, unvergeßliche, teure Mann". Lavater schließt mit den Worten: „Und nun küß ich deine Hand, und bitte: Ver-

[46]) a. a. O. 299. Der Brief über Religion von 1784 könnte auch von Spalding geschrieben sein.

[47]) Brief v. M. Herder II, 11/2 und 28.

[48]) a. a. O. 77.

[49]) a. a. O. 84/85.

zeihe"[50]). Sp. selbst hat seine ruhige Würde und vornehme Versöhnlichkeit auch da gewahrt, als Lavater von ihm sich löste. Er bat ihn auf seine „Aussichten" hin, er möchte sich doch den Weg zur allgemeinen Nutzbarkeit nicht versperren und sich davor hüten, in Exzentrizitäten zu verfallen[51]). Auch er erkennt ihre Differenz unumwunden an. Sollte sein eigenes Wirken nicht die von Lavater geforderte Weite haben, so erwarte er ruhig Licht und Gewißheit von den weiteren Veranstaltungen Gottes. Die Lektüre des zweiten Lavaterschen Tagebuches sei für ihn interessant gewesen. Vieles habe ihn daran befremdet, aber auch manches erfreut und gebessert, was ihn an den früheren Geist erinnere[52]). Zu Lavaters „Physiognomik" schreibt er, daß ihm bei diesem Werk „unzählige Mal die Seele geglüht" habe[53]). Herben Tadel spricht er dagegen über Lavaters schwankende Haltung zur Öffentlichkeit aus[54]). Ebenso vermag er die Schwankungen des Innenlebens nicht zu begreifen, über die Lavater klagt[55]) Trotz allem aber sollen die freundschaftlichen Beziehungen zwischen ihnen bleiben. „Wir haben beide ein letztes Ziel, dessen bin ich in meinem Herzen und vor Gott gewiß, und dahin werden wir ungeachtet die verschiedenen Wege, die wir vielleicht jetzo gehen . . . am Ende schon wieder zusammenkommen. Wenigstens ist es Trost und Freude für mich, so zu denken"[56]). Mag Lavater auch große Schritte von ihm fortgetan haben, auf denen er ihm nicht folgen konnte und von denen keiner entscheiden kann, ob sie wirklich Fortschritte bedeuten, er will sich des Urteils über manches Unerklärliche und Bedenkliche enthalten, denn vor seinem Auge schwebt noch immer das liebe Bild des neunmonatlichen Hausgenossen „mit seinem hellen, richtigen Verstandesblicke und mit seiner geraden offenen einfachen Seele"[57]). Selten haben sich wohl ehemalige Gesinnungsgenossen so würdig voneinander gelöst[58]).

---

[50]) a. a. O. IV, 22—28. Es ist verständlich, daß Lavater ein langes Zitat aus Spaldings Predigt über die Glückseligkeit eines beruhigten Gewissens seiner Darstellung einfügen kann. a. a. O. III, 162—166.

[51]) am 9. I. 1770 vgl. Denkschrift 209.

[52]) 20. X. 1773 nach Hegner S. 31.

[53]) 19. III. 76 nach Hegner S. 77.

[54]) 16. VII. 76. a. a. O. 83 ff.

[55]) Denkschrift 228.

[56]) 14. IV. 77 Hegner S. 100.

[57]) 26. VII. 77. a. a. O. 104; 16. II. 88. a. a. O. 210/11.

[58]) Lavaters Beziehungen zu Moses Mendelson wurden durch Spalding vermittelt, vor allem bei dem Ausgleich, den Lavaters Taktlosigkeit in der Widmung der Bonnetübersetzung notwendig machte. Vgl. Geßner II, 25 und Denkschrift 277.

4. Spalding und Herder[59])

Die Auseinandersetzung zwischen Sp. und Herder vollzog sich — bei des letzteren Natur nicht erstaunlich — stürmischer als die zwischen Sp. und Lavater, mit der sie zum Teil zusammenhängt. Auch für Herder war die Auseinandersetzung mit Sp. nur ein — wenn auch der bedeutendste Teil — der Auseinandersetzung mit der Aufklärung im allgemeinen. Auch hier vermag die sachliche Differenz letztlich die persönliche Achtung nicht zu zerstören, und auch Herder erkennt schließlich ein relatives Recht der Denkweise Sp.s an, zumal auch in seinem Geiste eine verwandte Tendenz lebendig war. Will man Herders Verhalten gegen Sp. verstehen, dann muß man außer seinem Charakter seine Lage im Bückeburger „Exil" berücksichtigen. Der enge Horizont der kleinen Residenz war eine Qual für den sprühenden Geist, der selber starke innere Wandlungen erfuhr. Gerade in dieser Zeit tritt bei Herder zu der besonders lebhaften Spannung idealistischer und aufklärerischer Geisteselemente ein starker Einfluß biblischen Offenbarungsglaubens und gleichzeitig ein starkes Anwachsen der ganzen religiösen Empfindung. Nun mußte Herder sehen, wie die offizielle Aufklärung innerlich ständig verarmte, den Quellen der Lebendigkeit immer ferner rückte, das Leben in Moralismus und Intellektualismus erstickte. Daher die Kampfansage, nicht allein gegen Sp., auch und in viel schärferem Tone noch gegen Michaelis, Semler, Teller und Jerusalem. In der Schroffheit dieses Angriffs liegt etwas von dem Eifer eines Renegaten gegen die eigene bisherige Position, denn — wie Baumgarten sagt — „in der ersten Rigaischen Zeit war Herder wesentlich Aufklärer mit der Bibel in der Hand, in Bückeburg wesentlich offenbarungsgläubiger Bibliker"[60]). Ferner ist Herders Charakteranlage zu beachten, seine Maßlosigkeit vor allem im Aussprechen seines unmittelbaren Urteils. Die Fülle seines Geistes war hier für ihn Stärke und Schwäche zugleich. Obgleich auch ihn Shaftesbury wert war, fehlte ihm doch völlig die Abgeklärtheit und Ausgeglichenheit von Sp.s Wesen. Herder nimmt die genialen, intuitiven Züge Shaftesburys auf und wendet sich mit seiner poetischen Unmittelbarkeit und der

59) Vgl. R. Haym, Herder nach seinem Leben und Wirken, Bln. I, 1880. II, 1885, bes. I, 93, 284, 516, 572, 575, 585, 615; II, 135, 378, 553. H. Stephan, Herder in Bückeburg, Tübingen 1905. Aug. Werner, Herder als Theologe, Bln. 1871. O. Baumgarten, Herders Lebenswerk und die relig. Frage der Gegenwart. Tübingen 1905, S. 36 ff.

60) O. Baumgarten, Herders Stellung zum Rationalismus. (Deutsch-evang. XIV, 1889, 569.)

Elastizität seiner Gefühlsenergie gegen das vorsichtige Distanzieren und pädagogisch-apologetische Überlegen der Aufklärung, wie er es besonders an Sp.s Werken empfand. Man kann nicht sagen, daß Herder jemals unbedingt seine Übereinstimmung mit Sp. erklärt hätte. Im Grunde bleibt seine Stellung zu Sp. immer gleich. Er verehrt ihn als Menschen, schätzt und empfiehlt ihn als Techniker der Predigt[61])), lobt ihn als Stilverbesserer und Übersetzer englischer Literatur, besonders Shaftesburys[62]). Auch sachlich erkennt er stets eine relative Berechtigung der Sp.schen Darlegungen an, obwohl er ihn zutiefst schon in seinen frühesten Äußerungen ablehnt. In einem 1765 an Hamann gerichteten Briefe betont er das Recht des Sp.schen Kampfes gegen den pietistisch-mystischen Methodismus, tadelt aber zugleich seine „schleichende Miene", bei sachlicher Verkürzung doch den Schein eines Kampfes gegen die Orthodoxie meiden zu wollen. Ferner sei die philosophische Fundierung sowie die Bestimmtheit seiner Äußerungen mangelhaft. Seine Zwitterstellung sei verständlich aus der Not des Predigers, der die Menschen gewinnen will. Immerhin sei die Kälte und Sublimiertheit, mit der er die wichtigsten Dinge behandle, erstaunlich[63]). Ferner ist aus dem Jahr 1766 eine sehr eingehende, aber nur skizzenhaft entworfene Kritik von Sp.s Bestimmung des Menschen erhalten. Er stellt zunächst fest, daß Sp. die Verschiedenheit der beiden Fragen: „Wo soll ich gehen?" und „Wozu ist mein Herz?" völlig verkannt habe. Ferner wären die anfangs gebotenen Beispiele „zu handeln" und „zu vernünfteln" in Wirklichkeit gar keine. Viele Sophismen seien untermischt, die Übergänge erkünstelt. Die Frage der Sinnlichkeit sei schief dargestellt, denn die genannten Einschränkungen brauche nicht erst die Vernunft fordern, sondern die gesunde Natur gäbe sie sich schon selbst. Bei der Erörterung des Lebenszwecks sei die räumliche und zeitliche Bestimmung überhaupt nicht behandelt und nur in unzulänglichem Maße die Frage nach der erforderlichen Kraft. Trotz des fragmentarischen Charakters dieser Kritik ist ihre Herbheit und Tiefe deutlich[64]). Doch äußert sich Herder an anderer Stelle gerade über diese Schrift lobend. Ihr Titel sei schön, ihr Vortrag stark und nachdrücklich[65]). Eine weitgehende, wenn auch nicht

---

[61]) Herders Werke ed Stephan XI, 55 (zit. = H.) II, 234, 349; XVII, 20. Briefe an Hamann ed. O. Hoffmann, Bln. 1889, S. 26.

[62]) H. XI, 68; XXIV 96.

[63]) Hamannbriefe S. 14.

[64]) H. XXXII, 160 ff.

[65]) H. I, 377; XV, 134. In der Trauerrede auf Heinze dessen Übers. erwähnt. XXX, 572.

unbedingte Anerkennung Sp.s bieten die „Fragmente über die neuere deutsche Literatur", in der Sp. in der Reihe der klassischen Schriftsteller, neben Winckelmann[66]), Hagedorn, Moser, Abbt, Zimmermann, Acken, Lessing, Mendelson, charakterisiert wird[67]) als: „ein Schriftsteller, nicht bloß des Vaterlandes, sondern auch der Menschheit: Sp. So wie seine Wahrheiten sich zwischen Philosophie und gemeine Beobachtungen stellen: so grenzt auch sein Vortrag mit Genauigkeit und Aufwand: sein gesetzter Stil nimmt hie und da die Miene des Tiefsinns an, und sein blühender Stil scheint sich in den Luxus zu verlieren; aber man trete näher! Selbst der Aufwand wird alsdann ein Stück des Notwendigen, und die Schreibart schließt sich der Denkart so an, wie die nassen Gewänder der Alten die Körper durchschimmern ließen. Dies geht soweit, daß, wie ich glaube, die dem Verfasser bisweilen mühsam gewordene Denkart immer durchblickt; er mag sie so sehr mit Blumen bestreuen als er will. Aber dies verbürgt auch die Treue, mit der er seine Seele entdeckt: und die in den Materien, worin er schreibt, und in unserer Zeit ein seltenes Muster ist. Vielleicht gelingt es Sp., gesunden Menschenverstand in den Kanzelvortrag zu bringen, der das Mittel zwischen gelehrter Weisheit und unverständlicher Wortkrämerei hält, der den jüdischen und gelehrten griechischen Ton mit einerlei Vorsicht vermeidet, der die Kanzel erniedrigt, aber weder zum Mosaischen Stuhl eines Rabbi, noch zu einem Philosophischen Katheder, — zu dem Rednersorte eines Freundes, eines Vertrauten, eines Seelensorgers. Vielleicht wird es ihm gelingen, in die Theologie ein Denken einzuführen, das ebenso wenig Deismus und Freigeisterei, als nachgebetete Formel ist." Hinter dieser Beurteilung steht die Hoffnung, Sp. könnte geschichtliche Bedeutung für die Weiterentwicklung des Christentums bekommen. Diese Erwartung erfüllte sich nach Herders Meinung nicht. Darum spricht aus den nun folgenden Urteilen die Enttäuschung. So schreibt er 1768 auf Nicolais Angebot hin, ihm in Berlin mit Hilfe der ihm geneigten Oberconsistorialräte Teller und Sp. eine Stelle zu besorgen, bittere Worte von der Amtsmiene und der Predigerfalte, die — ärger selbst als die akademische — auch auf dem Gesicht dieser Schriftsteller zu sehen sei[68]). In den „Unterhaltungen und Briefen über die älteste Urkunde" (1771/72) wünscht Herder zwar — bei dem gegenwärtigen Zustande — die neuesten geist-

[66]) H. XV, 43. Zwischen Spalding und Hagedorn sah Herder eine große Ähnlichkeit.

[67]) H. I 152 ff.

[68]) Herders Briefwechsel mit Nicolai ed. O. Hoffmann, Bln. 1887, 25—33.

lichen Reden Deutschlands in aller Hände, tadelt aber doch ihre feierliche Dämmerung, ihre wortreiche Unbestimmtheit und ihre „Menschheitsarmut", bei der nichts wirklich in die Höhe dringt[69]). Diese Urteile, bei denen u. a. in glücklichem Kontrast zu „Shaftesburys guter Laune" auf Luthers Predigtweise hingewiesen wird[70]), steigern sich bis zu der schroffen Auseinandersetzung mit Sp. in den „Funfzehn Provinzialblättern an Prediger" (Leipzig 1774). Hatte Herder vorher mehr allgemein über einen „gewissen kalten, nervenlosen Ton" geklagt, der unter dem Einfluß englischer Philosophie aus dem Christentum „gesunde Politik von außen und leere Ruhe von innen" gemacht hatte, eine Verkümmerung, die sogar der Humanität, geschweige denn der Religion widerspricht, und Sp. nur als einen dieser Verderber genannt, der durch diese „Erbsünde aller seiner Schriften" widerwillen mehr Unheil anrichte, als sich bisher erkennen lasse[71]), so wendet er sich nun speziell gegen ihn, will vom Predigtamt schreiben „ein klein Bändchen, vielleicht zu Gegenhalt und Rückseite des schönen und vornehm-geistlichen Sp.schen Traktats[72]). Herders Erbitterung über die Verkennung der eigentlichen Aufgabe des Predigtamtes und die sorgsame Rücksichtnahme auf die Beziehungen zum Staatsleben fand so schrillen Ausdruck, daß sich Herder durch diesen Angriff die Sympathie Sulzers und Nikolais verscherzte und sogar Lavatern, der ihn ernst zurechtwies, sich entfremdete[73]). Der angekündigte Angriff erfolgte anonym 1774. Herder selbst fühlte sich wiederholt veranlaßt, ihm den Schein einer persönlichen Verunglimpfung Sp.s zu benehmen[74]). Schon in der Vorrede wies er darauf hin, daß die Stellen aus einem bekannten Buch nur als Gelegenheiten zum Eindringen in den Stoff anzusehen seien, daß er trotz aller Unterschiede in der Denkweise den Menschen sehr ehre. „Vergiß also Personen, Leser, und suche Wahrheit! Trotz der Civilpriesterey!" Nicht nur gegen Sp.s Amtsauffassung wendet sich Herder, sein ganzes Denken ist der Zielpunkt seines Angriffs. Neben der

---

[69]) H. VI 166.

[70]) VI 305.

[71]) Herder an Lavater, 16. XI. 72. Düntzer a. a. O. S. 28.

[72]) a. a. O. S. 61.

[73]) a. a. O. 75, 77. Auch Briefe von und an Herder ed. Düntzer und von Herder, Sp. 1861 II, 65 u. 69 (an Hartkopf).

[74]) Herders Urteile erinnern stark an die Hamanns über Spalding. Vgl. Ausgabe v. Hamanns Werke. Roth IV, 66, 68, 69; V, 20. Grade hier zeigt sich wohl Hamanns Einfluß auf Herder am stärksten. Hamann lernte übrigens auf seiner letzten Reise (Sommer 1787) Spalding im Hause des Kapellmeisters Reichardt persönlich kennen. Vgl. Rudolf Unger, Hamann und die Aufklärung 1925, I, 203 und 453.

Verhöhnung des Tellerschen Neuen Wörterbuchs zum N. T., neben der Ironisierung des Shaftesbury-Einflusses bei den Theologen, steht die Ablehnung der Unterscheidung von Bibel und Religionslehre, der Vermengung von Religion und Moral. Nicht auf den Nutzen für den Staat komme es beim Amtswirken an, sondern auf den für Gott (S. 11—17). Die Erneuerung des religiösen Amtsbegriffs im evangelischen Verständnis als „Verkündiger des Wortes Gottes, Bote Gottes" wird durch Wiederherstellung des religiös-realistischen Kirchenbegriffs gegenüber der Auffassung der Gemeinde als „Höchstprivilegierte Zusammenkunft" oder „Bildungsakademie" durch Hinweis auf das Wachstum und die organische Entfaltung der Offenbarung — „Alles Allgemeine besteht nur im Besondern" (S. 62) —, die in der lebendigen, religiösen Tatsache „Christus" gipfelt, unterbaut. Diese neue Geschichtsauffassung, die die Erklärung der sozialen Formungen aus „Sozialkontrakten" ablehnt, hat ein neues Verständnis für die Symbolischen Bücher, die gerade in ihrer geschichtlichen Bedingtheit wertvoll sind und deren Bedeutung darin besteht, daß sie Ursprungsdenkmäler, Paniere gleichsam, sind. Herder ruft den Aufklärern zu: „Schlechter Soldat, der eine Siegesstandarte wegwirft, und will einer Kinderklapper folgen" (Abschn. X). Und wenn der Geistliche nicht mehr nur als „Civilpriester" verstanden wird, sondern als „Bringer einer Gabe Gottes an das Volk, Lehrer der Offenbarung", dann ist auch die Notwendigkeit der Glaubenslehre für die christliche Predigt erwiesen (S. 47). Neben dieser Kritik an der „Nutzbarkeit" steht besonders im VII. und VIII. Briefe eine gleiche am „Werth der Gefühle". „Wohlmeinend und feierlich" sei diese Schrift, wenn auch nicht hell und scharf in ihrer Prüfung. Sie sei erst erschienen, als der Pietismus bereits innerlich zermürbt war. Zudem sei dem Gegner kein Recht geschehen, da die Schrift infolge ihrer Unbestimmtheit und mangels eines klaren Gesichtspunktes die Sache weder psychologisch noch theologisch aufkläre und vor allem übersehe, daß die ganze Religion wesentlich Tatsache und Geschichte sei „Auf Zeugnis der Sinne, und nicht der Oberkräfte allein; bei dem Empfangenden auf Glaube, der alle Kräfte fasset, gebauet." (S. 58), — Sätze, die auch ein Hamann hätte schreiben können. Immerhin lehre auch diese Schrift, wie alle Sp.s, trotz der sachlichen Fehler den Verfasser als Menschen lieben[75]). Trotzdem genügte weder diese Bemerkung noch

[75]) Werner a. a. O. 54 ff. meint mit Recht, die Schrift Herders leide daran, daß die Orthodoxie als gemeinsamer Gegner nicht deutlich werde und die Aufklärung vom flachen Deismus nicht gesondert werde. Der Angriff habe wegen seiner Breite die Wirkung verfehlt.

das Lob, das er (S. 101) der „einfältigen Ruhe Sp.s" spendet, den er neben Bossuet, Fénélon, Lavater, Luther und Young nennt, um Herders Gewissen Sp. gegenüber zu beruhigen. Er sandte deshalb das Buch mit einem höflichen, aber etwas unsicheren Schreiben an Sp. selbst[76]). Er wolle hiermit auf die heiligste Weise jeden Schein einer Zänkerei oder Verketzerung des ihm so teuern, bescheidenen, stillen Sp. meiden, Worte, die sich mit der Schärfe des auch hier wiederholten Angriffs auf die Religion und Theologie der „Teller, Eberhardt, Damm und Nothanker" (= Nicolai) kaum vereinen lassen. Herder schließt mit dem Ausdruck des Bedauerns über den zu starken Ton, der ihm selbst mißfalle, und der Bitte um Antwort. In ruhiger Vornehmheit spricht Sp.s Antwort sein Befremden über das eigenartige Mißverhältnis von Brief und Schrift aus. Von dem Ton der Kritik wolle er schweigen. Sachlich lägen Mißverständnisse vor. Herders zürnende Gedankenreihen, die zwecklos seien, da sie keine Gründe angäben, wären subjektiv. Herders Talent wolle er anerkennen, auch die Gemeinsamkeit des letzten Zieles, nur bäte er ihn, sich durch Klarheit, Sanftmut und Billigkeit den Predigern und Menschen nützlicher zu machen. Die Angelegenheit wäre damit wohl erledigt gewesen, wenn nicht Teller als unberufener Dritter sich eingemischt hätte[77]). Daraufhin schrieb Herder einen zweiten Brief, nach Sp.s Meinung wie einer, „der die Wahrheit eines Vorwurfs fühlt, und sie doch nicht gestehen will." Der kurze, scharfe Stil hebt sich stark vom deklamatorischen des ersten Briefes ab. Die Provinzialblätter seien nicht gegen Sp. gerichtet. Die Zitate dienten nur als Motto. Die persönliche Übersendung sei ihretwegen und aus Hochachtung, nicht etwa, um zu heucheln oder zu schmeicheln, geschehen. „Gegen so ein Phantom von literarischen Sp. mußte ich schreiben, wenn ich zweckmäßig reden wollte: gegen den wahren Sp. redete ich nicht, an den aber schrieb ich." Dann nimmt er auf Tellers Brief Bezug. Um der Verbreitung dieser falschen Deutung willen bedauere er nicht so das Buch als die Übersendung. Sp.s Antwort ist wieder ruhig und würdig. Ihm bliebe es auch jetzt noch unverständlich, wie man zugleich gegen und nicht gegen jemanden schreiben könnte. Zu der Einmischung bemerkt er, daß eine Indiskretion seinerseits nicht vorliege. Er habe, wie es sein Recht sei, die Sendung seinen Bekannten gezeigt. Von Tellers Schreiben aber wüßte er nur das, was

[76]) Vgl. Studien und Kritiken 1893, 90 ff. „Briefwechsel zwischen Herder und Spalding in betreff der Provinzialblätter" mitget. von K. H. Sack.

[77]) Vgl. Autob. 95. Herder an Hamann S. 91. Haym. S. 617. Teller schrieb erst an Jerusalem, dann (1774) direkt an Herder.

Herder selbst ihm mitteile. Herder forderte darauf seine Originale zurück, von denen Sp. sich Abschriften anfertigen ließ[78]). Eine Publizierung, wie beide sie erwogen hatten, ist nicht erfolgt. Die Korrespondenz ist für den Charakter beider Männer kennzeichnend[79]). Herder freilich gerät in ein etwas unvorteilhaftes Licht, trotzdem ist Sp. wohl nicht auf dem richtigen Wege, wenn er auf die Vermutung einiger Freunde hinweist, die den Anlaß der Herderschen Polemik darin sehen, daß die erwünschte Empfehlung eines seiner Freunde durch Sp. ausgeblieben sei[80]). Die Reinheit seiner Motive betont Herder immer wieder in den Briefen an seine Freunde, die hinsichtlich der Aufsehen erregenden Angelegenheit nähere Erklärung wünschen. Hamann weist er darauf hin, daß er seiner Überzeugung gemäß Sp. und Luther nicht zusammengestellt, sondern entgegengesetzt hätte. Er gibt zu, daß die „ganze Einkleidung link, verzerrt und abscheulich sei", doch habe er damals nicht anders schreiben können. In dieser Auseinandersetzung liegt etwas von der Tragik des genialen Menschen bei seinem Ringen mit dem Durchschnitt. Immer wieder wird deutlich, wie gern Herder die Sache aus der Welt geschafft wüßte[81]). In diesem Sinne schreibt er im folgenden Jahr an Hamann: „Sp.'s Briefwechsel sollen sie bekommen, wenn die Wunde zugeheilt ist. Jetzt ist sie noch zu frisch und da kratzt man nicht gern an der Narbe .... an Fortsetzung der Provinzialblätter denke ich nicht: ich will und muß schweigen[82])." Ähnlich ist die Erörterung des Falls in den Briefen an Lavater. Hatte er hier noch Januar 1774 betont, daß er Sp. mit seiner Einfalt und Würde verehre, daß er ihn liebe und als bessern und glücklichen Menschen als sich selbst ansehe, daß seine Polemik gegen Sp. als „Lehrer, Prediger, Christ" ginge, so weist er jetzt auch an dieser Stelle mit einer gewissen Niedergeschlagenheit auf die Übereiltheit seines Schrittes, die unberufene Einmischung Tellers, an der er Sp.'s Indiskretion Schuld gibt, und die höfliche Lösung hin[83]). Bis zu Beschimpfungen des Berliner Kreises läßt sich Herder dagegen in seinen Briefen an Hartknoch und Heyne hinreißen[84]). Das geistesgeschichtliche Recht liegt zweifellos bei Herders Kritik.

[78]) Autob. 97.

[79]) Es ist entschieden zu stark, wenn Werner a. a. O. 55 ff. von einer Erbitterung Spaldings spricht.

[80]) Autob. 95.

[81]) Herder an Hamann, S. 91/92.

[82]) a. a. O. 93.

[83]) Aus Herders Nachlaß, S. 79/80 u. 112.

[84]) Briefe von und an Herder II, 67 u. 176.

Nur muß dieses Urteil dahin eingeschränkt werden, daß Herder die relative, zeitgeschichtliche Notwendigkeit von Sp.'s Anschauungen nicht genügend zu würdigen vermochte. So beurteilt auch Schleiermacher die Kontroverse, wenngleich er es nicht zu entscheiden wagt, ob Herders Angriff, vor allem in seiner Form, nicht auch noch eine äußere Veranlassung gehabt hat[85]).

Die weiteren Beziehungen zwischen beiden Männern waren nicht zahlreich, aber ungetrübt. Um 1784 wendet sich Herder in einem Brief an Hamann noch einmal gegen Lügengerüchte, welche die Spalding-Nikolaitische Partei von ihm aussprenge[86]). Sonst lobt er Sp. neben Sack und Krügot als die ersten Verbreiter eines guten Geschmacks und einer hellen Philosophie bei ihren Standesgenossen[87]) und nennt ihn mit seiner redlichen Einfalt und Würde an erster Stelle unter den Verfassern schöner Lehrpredigten[88]). In seinen „Briefen, das theologische Studium betreffend" meint er, man dürfe die allgemeinen Betrachtungen der Vorsehung, die man bei Jerusalem, Sp., Reimarus und den Engländern fände, nicht verachten[89]). Sp.s „Religion, eine Angelegenheit des Menschen" (1798) nennt er ein schönes Buch und lobt besonders den Titel, der trefflich den eigentlichen Sinn des Wortes „Religion" zum Ausdruck bringe[90]). Interessant ist es, daß Friedrich Wilhelm II. dem alternden Sp. nach einer Predigt den Vorschlag unterbreitete, Herder sollte Sp.s Adjunkt werden, ein Plan, den Sp. begreiflicherweise entschieden zurückwies und der in Berlin erhebliches Aufsehen erregte[91]). Einen schönen Ausklang bildet der Besuch von Sp.s Sohn Georg Ludwig bei Herder, der einen Empfehlungsbrief des Vaters brachte und bei Herder sehr freundliche Aufnahme fand (1785). Herder schreibt darüber an Hamann: „So freue ich mich, daß auch die Spitze verwetzt ist. Ich habe im Sohn den Vater studiert und gesehen, daß gutherzige Furchtsamkeit gerade das sein möge, was ich für ganz etwas anderes aufnahm, darüber aber kein Richter hätte seyn dörfen. Wir fehlen alle mannigfaltig, sagt die Kirchen-

---

[85]) Jenaische Literaturzeitung 1805, S. 612. Vgl. auch Werner, Herder als Theologe 1871, 54. Es handelt sich wohl um die weitverbreitete Annahme, Herder wolle sich mit dem Angriff auf die Aufklärung in den kirchl. Kreisen Göttingens beliebt machen.

[86]) S. 194.

[87]) H. XVII 20.

[88]) H. XI 55.

[89]) H. X 343.

[90]) XX 141.

[91]) Vgl. Haym. II, 378. Briefwechsel Herder/Gleim, Nr. 91—95 und Herders Erzählungen an Schiller (Schiller-Körnerscher Briefwechsel I, 128).

säule ...[92])." Sp. und Herder hatten bei aller Verschiedenheit ihrer Charaktere doch manches Gemeinsame. Mit Recht weist der junge Sp. auf ihre gemeinsame Schätzung Berkeleys hin[93]). Mit größerem Recht noch wird man da Shaftesbury nennen können. Die verschiedene Aufnahmefähigkeit für Shaftesburysche Grundgedanken läßt beider Wesensdifferenz gut hervortreten. Während Sp. einseitig die Moral Shaftesburys im Anschluß an und parallel mit Hutcheson fortbildet, so daß man ihn beinahe den ersten derer nennen könnte, die in Deutschland Shaftesbury moralisch mißverstanden, knüpft Herder vor allem an das weltanschauliche Denken Shaftesburys an, um aus der Verbindung seiner Tendenzen mit denen Spinozas den eigenartigen Neospinozismus des Idealismus zu formen.

5. Sonstige Beziehungen Spaldings

Unter den sonstigen Beziehungen Sp.s sind an erster Stelle die zum Herrscherhause zu nennen. Sp. war der Seelsorger seiner lutherischen Glieder, d. h. in erster Linie der Beichtvater Elisabeth Christines, der Gattin Friedrichs des Großen. Er wurde oft zur Predigt bei ihrem gewöhnlichen Gottesdienst auf dem Schloß befohlen, regelmäßig hatte er bei ihr vor dem Abendmahlsgang zu predigen, bis ihn schließlich sein zunehmendes Alter daran hinderte[94]). Der religiöse Ernst der Königin wird allseitig anerkannt[95]), aber auch ihre Schwermut erwähnt, deren Ursache ihr Verhältnis zum König war. Unter andern religiös-moralischen Abhandlungen übersetzte sie Sp.s „Bestimmung des Menschen" ins Französische[96]). Ob Sp. mit Friedrich dem Großen in persönliche Berührung gekommen ist, läßt sich nicht ermitteln. Sp.s Auffassung des Predigtamts, auf die Sulzer bei einer Audienz zu sprechen kam, fand die Zustimmung des Königs. Sp.s Urteile über den Herrscher erkennen seine Größe an, sind aber immer etwas zurückhaltend. So schreibt er in seiner Autobiographie anläßlich seines Todes: „Im August 1786 starb Friedrich der Zweite, der große Mensch, wenngleich immer noch Mensch[97]). Er lobt seine Unerschütter-

[92]) S. 215.

[93]) Autob. 178.

[94]) Autob. S. 80.

[95]) Nach ihrem Tode schreibt Spalding (Autob. Betrachtung von 1796): „ein rührendes Muster der edelsten Geistesbeschäftigung, der ebenso aufgeklärten als lebendigen Religiosität und einer ungewöhnlich tätigen Menschenbeglückung.

[96]) In Friedrichs d. Gr. Bibliothek fand man keine ihrer Schriften.

[97]) Autob. S. 109/10.

lichkeit in allem Wechsel des Schicksals, die mit ihrem Starkmut auch bei schwierigster Lage selbst seinen Feinden ein ehrwürdiges Wunder war[98]). Sp.s Gedächtnispredigt auf den König stellt im Vorsehungsglauben alles, was dem König Glück und Gabe war, als Geschenk Gottes hin. Er preist sein Verdienst um die Förderung der Toleranz und der Aufklärung des Volkes. Ohne Friedrichs Stellung zur Religion zu berühren, deutet er menschliche Unvollkommenheiten an. Sp.s bewegte Predigt anläßlich des Teschener Friedens ist erfüllt von echt dankbarem Empfinden gegen den „Vater des Vaterlandes", den „Wohltäter seines Volkes", den „großen Mann, gleich ehrwürdig an Jahren und Taten". Der Frieden wird besonders auch deshalb gepriesen, weil er den König der Heimat wiedergibt, „auf welchen wir vor den Völkern des Erdbodens stolz sind und sein können". Zu Friedrich Wilhelm II., dessen „bekannte Herzensgüte" er lobt, kam Sp. dadurch in Berührung, daß er in einer Audienz die Huldigung der lutherischen Geistlichkeit auszusprechen hatte[99]). Am 24. 10. 86 besuchte der König Sp.s Gottesdienst in der Nikolaikirche[100]). Hinsichtlich des Verhältnisses Sp.s zu den Berliner Kollegen lassen die Quellen nur sein gutes Verhältnis zu den Gleichgesinnten erkennen[101]); ein Urteil, wie er zu den übrigen stand, ist nicht möglich; es gab ja nur wenige nicht aufgeklärte Geistliche in Berlin, wie z. B. Silberschlag (Dreifaltigkeit), Woltersdorff (Georgen), Hermes (St. Gertraud), Hennicke (Bethlehem). Besonders eng waren die Beziehungen zu Diterich an St. Marien, „dem Sanften und Festen zugleich", dem ernsten Aufklärer und warmherzigen Pädagogen, den Sp. seinen ersten und innigsten Freund in Berlin nennt[102]). Auch mit A. Fr. W. Sack, dem Hofprediger, verband ihn ungeachtet der konfessionellen Differenz enge Freundschaft, die durch die Ehe des jungen Sack mit Sp.s Tochter noch vertieft wurde[103]). Ebenso waren die Beziehungen zu den von Sp. hochgeschätzten W. A. Teller und Büsching von persönlicher Wärme erfüllt. Gut war auch Sp.s Verhältnis zu seinem Vorgesetzten, dem Minister von Münchhausen. Sp.s Bekanntenkreis war sehr groß. Außer den Berliner Aufklärern wie Sulzer, Borchward, Bergius,

[98]) Pr. AO. 114.

[99]) Autob. 110.

[100]) Monum. Germ. Paed. (Schwarz a. a. O.) LVIII. 18.

[101]) Das Urteil F. S. Lüdkes in „Gesprächen und die Abschaffung des geistl. Standes", Berlin-Stettin 1784, 142.

[102]) Autob. 69, 83, 157.

[103]) Vgl. die Lebensbeschreibung A. F. W. Sacks. Herausgeg. von F. S. S. Sack, 1789, Bd. I.

Krause und Beguelin und den Führern der auswärtigen Aufklärung, u. a. Jerusalem, Ebert, Garwe, gehörte dazu der pommersche und uckermärkische Adel derer von Arnim, Bassewitz, Wolfradt, Bohlen und Berg.

6. Spaldings Stellung im Urteil der Zeiten und seine Nachwirkungen

Den Durchschnitt der Urteile über Sp. bietet die ausführliche Behandlung seiner Person im Neuen Kirchen- und Ketzeralmanach auf das Jahr 1797. Man betont seine Abhängigkeit von englischen Mustern, der Moral Hutchinsons (sic!) und dem Vortrag Addisons. Er sei als Kanzelredner epochemachend, zumal er im Gegensatz zu Cramer die Rhetorik meide, nur etwas mehr Popularität und Wärme sei für ihn wünschenswert. Er habe mehr Religionsphilosophie als symbolische Dogmatik in seinem Denken und sei immer mit der Zeit mitgegangen. Seine Frömmigkeit und sein Verdienst um die Aufklärung werden gelobt, schließlich wird noch darauf hingewiesen, daß weder Halle noch Greifswald ihm den D. theol. verliehen hätten[104]).

Es ist beachtenswert, daß in späteren Zeiten besonders die Kreise der Romantiker und des Idealismus Sp. schätzten. Schleiermacher preist anläßlich der schweren Ruhrerkrankung des Greises den „herrlichen Mann", für den er sich „von ganzer Seele interessiere". Er ist durch diese „patriarchische Eintracht und Pietät" „fast bis zum Entzücken erfreut"[105]). Schleiermachers Besprechung von Sp.s Autobiographie in der Jenaer Literaturzeitung ist die beste überhaupt vorhandene Würdigung Sp.s[106]). Schelling lernte ihn 1797 kennen und schrieb: „Man kann keine edlere Gestalt sehen, als jener Greis im Alter noch erhält, kein würdigeres Gespräch führen als dieser treffliche Mann[107])." Johannes von Müller wünschte, daß das Buch „Religion, eine Angelegenheit des Menschen" Sp.s Sarg vorangetragen würde, wie es bei Rafaels Bestattung mit dem Verklärungsbilde geschah[108]). Vor allem hat Sp. durch seine „Bestimmung des Menschen" sich ein schönes Denkmal

---

[104]) „Notiz und Charakteristik d. jetzt lebenden berühmten und berüchtigten theol. Schriftst. Deutschlands A—Z. Neuer Kirchen- und Ketzeralmanach auf das Jahr 1797. Deutschland 1797 bei Pfannschmidt Sohn. S. 219/221. Vgl. auch Denina, La Prusse littéraire sous Frédéric II; II, 338.

[105]) Schleiermachers Leben in Briefen, I, S. 165 ff.

[106]) S. folgt Abschnitt.

[107]) Nach Frank, Geschichte III, 95 (wie stets ohne Beleg).

gesetzt. Hatte schon Gellert bei der Aufzählung guter moralischer Schriften von dem Werke gesagt, es sei „eine kleine Theorie der Moral, schön durch die Einfalt des Planes und die Lebhaftigkeit des Vortrages; eine Moral der Vernunft, die aber oft aus der Moral der Religion geschöpft hat"[109]), so schreibt J. G. Fichte in seiner „Appellation an das Publikum" (Jena 1799): „Möchtest du, ehrwürdiger Vater Sp., dessen Bestimmung es war, die den ersten Keim der höheren Spekulation in meine jugendliche Seele warf, und dessen Schriften alle, so wie die genannte, das Streben nach dem Übersinnlichen und Unvergänglichen, so trefflich charakterisieren — möchtest du in meiner Sache stimmen können und wollen!"[110]) Bei diesen Worten drängt sich die Vermutung auf, daß Fichte den Titel seiner „Bestimmung des Menschen" (1800) dem Sp.s nachgebildet habe. Auch Henrik Steffens erkennt trotz seiner Kritik an der fehlenden Unmittelbarkeit der Aufklärungsreligion die Bedeutung dieses Buches an[111]). Sogar die Erweckungsbewegung mußte trotz mancher Bedenken selbst der Schrift über die Gefühle ein gewisses Recht einräumen und die persönliche Frömmigkeit sowie seinen männlichen Freimut unangetastet lassen[112]).

[108]) Autob. 182, Anm.

[109]) Sämtliche Schriften Leipzig 1839, VI, 177.

[110]) Vgl. Stolbergs Urteil bei Sack, Spalding als Schriftst. a. a. O. 594, Anmerkung.

[111]) Vgl. seine Lebenserinnerungen.

[112]) Tholuck in seinen Arbeiten über die Aufklärung.

Zur Familiengeschichte Schleiermachers

Von Otto Fischer, Pfarrer i. R. in Berlin-Südende.

Schleiermachers Bedeutung und sein Wirken sind allgemein bekannt[1]). Über seine Person und seine Familie ist jedoch in neuerer und neuester Zeit durch eingehende Forschungen neues Licht verbreitet worden, daß es sich lohnt, die Ergebnisse kurz zusammenzufassen.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher wurde am 21. November 1768 in Breslau in der Taschenstraße geboren. Sein Vater war der reformierte Feldprediger Johann Gottlieb Adolf Schleyermacher, seine Mutter Elisabeth Marie Katharina Stubenrauch, eine Tochter des Hofpredigers Timotheus Christian Stubenrauch am Dom in Berlin. Die Familie Schleiermacher[2]) taucht zuerst um 1550 auf mit Curt Schleyermacher, der Bürger und Kastenmeister in Niederwildungen war. Dessen Sohn war Johann Sch., geb. um 1550, gest. um 1604, gräflich waldeckscher Rat (1586), Scholarch in Niederwildungen (1589), Hansebrück (1590), seit 15. Dezember 1588 Homberger Bürger. Sein Sohn war Benedikt Sch., der Bürger zu Homberg, 1607 Ökonom des Gymnasiums in Corbach wurde und 1612 oder 1613 in Wildungen starb. Dieser hatte einen Sohn Johannes, der wohl identisch ist mit Johannes Sch., hessischer Kapitän, dann Schultheiß zu Gemünden a. Wohra. Dessen Sohn Johann Junghenn Sch. wurde in Moischeid geboren und am 3. Februar 1706 in Zella b. Ziegenhain begraben. Sein Sohn war Henrich Sch., geb. in Zella am 15. Juli 1668, begraben in Gemünden a. Wohra am 31. Januar 1739; er war erst Schneidergeselle, dann (1694 ff.) Stadtschreiber, Ratsschöffe, endlich (1710) Bürgermeister in Gemünden. Er starb als Senior der dortigen reformierten Gemeinde[3]). Ihm wurde um 1697 in Gemünden ein

[1]) F. Schenkel, Friedrich Sch. Elberfeld 1868.

[2]) Peter v. Gebhardt, Ahnentafeln berühmter Deutscher, Lieferung 1, S. 22 f., Leipzig 1929. Dort auch weitere Literaturangaben.

[3]) Karl Knetsch, Homberger Geschlechter. In: Nachrichten der Gesellschaft für Familienkunde in Kurhessen und Waldeck. Jahrgang 1, Kassel 1925/26, S. 57—67.

Sohn Daniel geboren, der 1719 Schaumburgischer Hofprediger in Nassau, 1723 Pfarrer in Oberkassel bei Bonn, 1729 in Elberfeld und von 1741 an Pfarrer der Ellerianer in Ronsdorf wurde; gestorben ist er nach 1765. Am 22. Mai 1726 verheiratete er sich in Oberwinter mit Elisabeth Charlotte Wurm, der Tochter des Pfarrers Adam Wurm, 1681 in Oberkassel bei Bonn, 1694—1721 in Oberwinter. Sein Sohn Gottlieb Schleyermacher wurde am 5. Mai 1727 in Oberkassel geboren. Er war erst Lehrer am Waisenhaus in Magdeburg und wurde am 3. April 1760 zum reformierten Stabsfeldprediger bei der Armee ordiniert[4]). Der Ort der Ordination ist nicht bekannt. Nach Beendigung des Krieges 1763 wurde er zum reformierten Feldprediger für die in Schlesien stationierten Truppen mit dem Sitz in Breslau ernannt. Im Jahre 1778 übernahm er eine Pfarrstelle in Pleß und siedelte bald darauf nach dem naheliegenden Anhalt über, wo er bis zu seinem Tode am 2. September 1794 als Prediger der dortigen Exulantengemeinde wirkte. Am 19. Juni 1764 verheiratete er sich in Altlandsberg mit Katharina Stubenrauch.

Der älteste bisher bekannte Vorfahre der Stubenrauchs[5]) ist Johann Stubenrauch, geb. um 1490, der 1575 als Bürgermeister in Münnerstadt, Unterfranken, gestorben ist. Sein Sohn Georg, geb. in Münnerstadt um 1514, gest. um 1567, war 1548—1557 Pfarrer in Geroda b. Kissingen, dann in Feuerthal b. Hammelburg. Dessen Sohn Johann, geb. um 1557, gest. in Lindau b. Zerbst am 14. März 1608, wurde am 17. Januar 1583 zum Pfarrer von Mühlsdorf und Lusow ordiniert, war 1586 Diakonus an der Marienkirche in Dessau und 1598 bis 1608 Pfarrer in Lindau. Er hinterließ eine weitverbreitete Nachkommenschaft, die noch heute zahlreich vertreten ist. Ein Sohn von ihm, Rudolf, war zuletzt 1629 bis 1655 Hofprediger und Inspektor (Superintendent) in Plötzkau. Sein jüngster nach dem Tode des Vaters am 25. Mai 1655 in Plötzkau geborener Sohn Rudolf wurde 1683 kurfürstlicher Kornschreiber in Marienwalde b. Altlandsberg, 1690 in Quartschen (N.-M.), 1692 Amtmann daselbst, 1698 in Neustadt a. D., 1701 bis 1722 in Neuendorf b. Oderberg; er starb am 7. November 1722 in Altlandsberg. Am 5. Februar 1682 verheiratete er sich mit Katharina Dorothea Hanckwitz, einer Tochter des Amtmanns in Krossen Heinrich Hanckwitz und seiner Ehefrau Concordia

[4]) Geheimes Staatsarchiv in Berlin-Dahlem.

[5]) Julius Weber, Stammtafel der Familie Stubenrauch. In: Deutsche Stammtafeln in Listenform. Bd. 3. Leipzig 1930.

Bekmann, Tochter des Superintendenten Philipp Bekmann[6]) in Koswig (Anhalt). In Quartschen wurde am 9. Oktober 1693 Timotheus Stubenrauch geboren. Nachdem er in Halle studiert und als kgl. Alumnus mehrere Reisen nach Holland und England unternommen hatte, wurde er am 7. Oktober 1723 im Dom zu Berlin zum Hofprediger in Stolp (Pommern) ordiniert, 1732 als fünfter Hofprediger an den Dom zu Berlin berufen; 1738 wurde er vierter Hofprediger, 1750 zweiter und erster Hofprediger ebenda; er starb am 11. August 1750, zwei Tage nach einem Schlaganfall, den er auf der Kanzel erlitten hatte. Er war Mitglied der Kgl. Akademie der Wissenschaften. In Stolp hatte er sich verheiratet mit Charlotte Luise Meierotto geb. Berent, der Witwe seines Vorgängers Ludolf Meierotto, Tochter des Akzise-Einnehmers Berent (Berndes) in Berlin. Dieser Ehe nun entstammt Katharina Stubenrauch, die Mutter des berühmten Sohnes. Sie ist getauft am 27. Juli 1736 im Berliner Dom und am 17. November 1783 in Cosel gestorben.

Friedrich Schleiermacher ist durch seine Ahnenschaft theologisch stark beeinflußt. Sein Vater und seine beiden Großväter waren Theologen, außer diesen weist die Ahnentafel noch sechs Pfarrer auf.

Nach dem Schulunterricht in Breslau, Pleß, Niesky und Barby besuchte Schleiermacher die Universität Halle und meldete sich im Jahre 1790 zur ersten theologischen Prüfung bei dem Domministerium in Berlin. Im Dom hat er auch am 15. Juli 1790, 21 Jahre alt, seine Prüfungspredigt über Luk. 5, 29—32 gehalten. Diese Predigt in eigener Niederschrift ist noch vorhanden[7]). Das Urteil seiner Examinatoren, der Hofprediger Ramm, Friedrich Samuel Gottfried Sack, Conrad, Michaelis, ging dahin, daß die Predigt nicht den rechten Kanzelton für die Gemeinde getroffen habe, sondern mehr ein gelehrter Vortrag sei. Der Prüfling versprach, den ihm erteilten Rat zur Änderung seiner Predigtweise zu befolgen. Ob er dieses Versprechen wohl immer gehalten hat?

Nach einigen Jahren des Hauslehrertums in der Familie des Grafen Dohna zu Schlobitten unterzog er sich in Berlin am 31. März 1794 der zweiten Prüfung. Das Prüfungszeugnis ist erhalten[8]). Es hat folgenden Wortlaut:

Hebräisch: Gut; auch grammatische Kenntnisse.

Griechisch: Vorzüglich gut.

---

[6]) Bekmann war verheiratet mit Eva Regina Thumbreck, T. d. Pfarrers Peter Thumbreck in Eschenbach (Pfalz).

[7]) Domarchiv in Berlin D 5. 30. 7. Diese Predigt wird im Jahrbuch 1934 zum 100jährigen Todestag Schleiermachers veröffentlicht.

[8]) Ebd. D 5. 18. 8.

Lateinisch: Vorzüglich im Sprechen und Schreiben.
Deutsche Schreibart: Sehr gut.
Kenntnis der Bibel: Recht gut.
Dogmatik: Hinlängliche Kenntnisse.
Kirchenhistorie: Sehr gut.
Übung im Predigen und äußerliche Gaben: Hat oft gepredigt und hat sehr gute Gaben. Im Katechisieren hat er im Waysenhause Übung erlangt.
Theologische Bücherkenntnis: Sehr gut.
Wissenschaften: Hat sich vorzüglich auf die Philosophie gelegt; auch in mathematischen und historischen Wissenschaften gute Kenntnisse.
Verhalten und Sitten: Es ist uns durchaus nichts Tadelnswertes bekannt.

Sack. Conrad. Michaelis. Conrad. Stosch.

Am 6. April 1794 erfolgte im Dom die Ordination zum Adjunkten (Hilfsprediger) in Landsberg a. W. Daß Schleiermacher gerade hier seine pastorale Amtstätigkeit begann, erklärt sich aus folgenden verwandtschaftlichen Beziehungen. Eine ältere Schwester seiner Mutter, Sophie Luise Stubenrauch, geb. in Berlin am 20. 5. 1734, hatte sich (Berlin-Dom) am 1. Juni 1752 mit Johann Lorenz Schumann verheiratet, der seit 1751 reformierter Pfarrer an der Konkordienkirche in Landsberg war. Dieser war durch Alter und Krankheit an der Ausübung seines Amtes gehindert, und so lag es nahe, daß er sich seinen Neffen als Amtsgehilfen erbat. Schleiermacher mußte sich mit der Karfreitagspredigt am 23. April 1794 sogar selbst in sein Amt einführen. Nach etwas über einem Jahr starb Schumann, 76 Jahre alt, am 6. Juni 1795, und Schleiermacher verwaltete die Stelle noch bis 1796, in welchem Jahre ein Bruder seiner Mutter, Samuel Ernst Timotheus Stubenrauch, der Nachfolger Schumanns wurde.

Am 18. 5. 1809 trat Schleiermacher in den Ehestand, die Trauung fand in Sagard auf Rügen statt. Seine Frau Henriette Charlotte Sophie von Willich geb. von Mühlenfels war geboren am 6. März 1788 in Sissow b. Poseritz auf Rügen als Tochter des Oberstleutnants Bernhard Friedrich Gottlieb von Mühlenfels und seiner Ehefrau Jeanne Pauline von Campagne. Sie war in erster Ehe (Götewitz bei Rambin auf Rügen 5. September 1804) verheiratet gewesen mit Johann Ehrenfried von Willich, der erst Pfarrer in Jasmund auf Rügen, dann Militärpfarrer in Stralsund war, wo er am 25. Februar 1807 gestorben ist.

Schleiermachers einziger Sohn Nathanael starb frühzeitig am 28. Oktober 1829 im Alter von neun Jahren. Um so zahl-

reicher ist die Nachkommenschaft seiner drei Töchter. Die älteste Tochter Elisabeth heiratete den Regierungsrat Hermann Besser. Der Sohn aus dieser Ehe, Major a. D. Conrad Besser in Weimar, ist der einzige noch lebende Enkel Schleiermachers. Die zweite Tochter Gertrud war verheiratet mit dem Professor am Grauen Kloster in Berlin Carl Bernhard Lommatzsch. Der älteste Sohn dieser Ehe war der Professor der Theologie an der Universität Berlin Siegfried Lommatzsch, der am 13. 8. 1897 in Freienwalde a. O. gestorben ist. Sein jüngster Sohn ist der Superintendent Karl Lommatzsch in Bad Schönfließ in der Neumark. Die dritte Tochter endlich, Hildegard, wurde die Frau des Grafen Maximilian von Schwerin. Durch diese Verbindung kam das Blut Schleiermachers in die Familie der Grafen von Schwerin und durch diese in die Familien von Doemming, von Erffa, Freiherrn von Wöllwarth, Grafen von Kanitz, Kritzinger.

Aus der ersten Ehe von Schleiermachers Gattin stammte ein Sohn, der kgl. pr. Oberregierungsrat Ehrenfried von Willich[9]. Dessen einziger Sohn Ernst, geb. 25. Februar 1860, gest. 4. Februar 1873, ist der Dichter des Liedes: Wenn der Herr ein Kreuze schickt.

Schleiermachers Vater war seit 1785 zum zweitenmal verheiratet mit einer Tochter des Konditors Kühn in Pleß, O.-Schl. Eine Tochter dieser Ehe, Anna Marie Luise Schleiermacher, geb. Anhalt 18. Februar 1786, gest. Bonn a. Rh. 16. Oktober 1869, war die zweite Gattin des Dichters Ernst Moritz Arndt. Die Trauung wurde in der Dreifaltigkeitskirche zu Berlin am 18. September 1817 von Schleiermacher vollzogen.

---

[9]) Aus Schleiermachers Hause. Jugenderinnerungen seines Stiefsohnes Ehrenfried von Willich. Berlin, Reimer 1909.

Bücherbesprechung

A. Zur brandenburgischen Geschichte.

Zur Kritik an dem Aufsatz von Burkhardt von Bonin über Erich von Lindau im Jahrbuch 1930.

Der Aufsatz von Bonin hat stärksten Widerspruch in Kreisen der Historiker hervorgerufen; insbesondere hat Heinrich Felix Schmid ihn einer ausführlichen Kritik in der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 1931 (kanonistische Abteilung, Band 20) unterzogen. Schmid sieht den Fehler der Arbeit in folgendem: „Die isolierte Betrachtung einer einzelnen Erscheinung, einer oder zweier Urkunden, wird gerade auf einem so eminent universalen Forschungsgebiet, wie es die kirchliche Rechtsgeschichte ist, kaum je zu einem vollen Erfolg führen können. Nur die Einordnung in den Kreis der parallelen und verwandten Erscheinungen gibt der Einzeltatsache der kirchlichen Rechtsgeschichte ihre Erklärung und ihre Bedeutung. Darin, daß sie gegen diesen Grundsatz verstoßen, liegt die Ursache der Unfruchtbarkeit der von uns gewürdigten Untersuchungen." Schmid hat das große Verdienst, die Entstehung der Kirchengründungen auf dem gesamten slawischen Siedlungsgebiet erforscht zu haben; seine erste Arbeit erschien 1924 in der Zeitschrift der Savigny-Stiftung (kanonistische Abteilung, Band 13), auch als Buch herausgegeben: „Das Recht der Gründung und Ausstattung von Kirchen im kolonialen Teile der Magdeburger Kirchenprovinz während des Mittelalters." Er ist zu dem unanfechtbaren Resultat gekommen, daß die These von Brünneck, die ein ursprüngliches landesherrliches Patronat annimmt, verfehlt ist. Er bespricht auch auf S. 158 ff. die Urkunde von 1170, auf die B. von Bonin seine Untersuchung beschränkt. „Wer Patron der Zachauer Kirche war", so heißt es auf S. 159, „ergeben die Zeugenreihen beider Urkunden: Sie nennen übereinstimmend Evererus, prefate ecclesie in Cechowe advocatus. Wir kennen den Terminus aus mehrfachen Anwendungsfällen im mutterländischen Rechtsgebiet und aus vereinzelten Vorkommen im Meißnischen und wissen, was er bedeutet; es handelt sich, sozusagen, um ein Modewort, das die anstößig gewordene Bezeichnung des Kirchherrn als Eigentümers der Kirche ablöste und der Terminologie des Patronatsrechts den Weg bereitete, ja einzeln sich noch neben ihr behauptete." Bonin behauptet, daß der Evererus nicht Grundherr gewesen ist. Das Gegenteil ist wahrscheinlicher. Bonin behauptet ferner, daß Evererus vom Markgrafen die Dotalhufen zu Lehen hat als dingliche Grundlage seiner eigenen Stellung. Schmid vertritt die Meinung: Die Tatsache, daß er die Kirchhufen vom Markgrafen zu Lehen trägt, erklärt sich am einfachsten durch die Annahme, daß sie von Haus aus einen Teil seines Ritterlehens bildeten. Bonin behauptet, daß der Ausdruck Vogt sich dadurch erklärt, daß er die Gerichtsbarkeit ausübte und darum den Zehnten erhielt. Ein Zusammenhang zwischen dem Zehntrecht und der Gerichtsbarkeit ist aber nach Schmid nirgends bezeugt. „Wir haben uns mit der Geschichte der Zehntverfassung aller Teile des heutigen und einstigen slawischen Siedlungsgebietes sehr eingehend beschäftigt und nirgend auch nur die geringste Spur eines solchen Zusammenhanges gefunden." Der

Aufsatz von Bonin läuft schließlich darauf hinaus, die geschichtlich nachgewiesene Auffassung des eigenkirchlichen Rechtes auf den kolonialen Teil des slawischen Siedlungsgebietes Brandenburg umzustoßen. Das ist der Grund, warum H. F. Schmid zur Feder gegriffen hat. Vielleicht hat er, weil der Aufsatz von Bonin im Jahrbuch erschienen ist, die Empfindung, daß seine umfangreichen Arbeiten auf diesem Gebiet, die sämtlich in der Zeitschrift der Savigny-Stiftung erschienen sind, nicht genügend Beachtung gefunden haben. Aus diesem Grunde will ich die Leser auf die bedeutsamen Arbeiten von H. F. Schmid aufmerksam machen. Im Jahre 1924 erschien die Arbeit: Das Recht der Gründung und Ausstattung von Kirchen im kolonialen Teile der Magdeburger Kirchenprovinz während des Mittelalters. Er behandelt in diesem Buch Thüringen, Ostsachsen, das Sorbenland und das Liutizenland. Er weist auf S. 60 zusammenfassend nach, daß das Recht der Kirchengründungen in Thüringen des 12. Jahrhunderts sich nicht in seinen Grundzügen von den Institutionen des Eigenkirchenrechts im 8. und 9. Jahrhundert unterscheidet. Die Kirchengründung besteht aus zwei Vorgängen: aus der Bewidmung der jungen Anlage durch den Gründer und ihrer Weihe durch den Bischof. Auch nach der Weihe bleibt die Kirche Eigentum des Gründers. Auch in Ostsachsen herrscht das Recht der Eigenkirche, das Institut der Vogtei findet sich an Pfarrkirchen und an ihren Gütern. Ein Magdeburger Synodalstatut von 1383/1403 faßt die Termini Patron und Vogt als Synonyma auf. Das neue kanonische Kirchenrecht hat auf das überlieferte germanische Recht der Eigenkirche selbst noch im 13. und 14. Jahrhundert wenig Einfluß. Das germanische Recht der Eigenkirche wurde darum auf kolonialem Boden herrschend, so weit die Entwicklung nicht selbständig gewachsene Grundlagen vorfand. So war es im Sorbenland. Hier knüpft die Kirchengründung an die Burgwardverfassung an. Slawisch ist die Zusammenfassung des Landes in Bezirke von 40 bis 60 Dörfern mit einer Burg als Mittelpunkt. Die Burgwardbezirke werden Pfarrbezirke, und die Gotteshäuser der Burgen werden die Pfarrkirchen. Nun kam auch in das Sorbenland die deutsche Einwanderung, und die deutschen Siedler wurden nicht der Burgwardverfassung eingefügt, sondern sie schufen sich „Eigenkirchen". Die Loslösung dieser neuen kirchlichen Einheiten aus dem Verbande der alten Parochien vollzog sich ohne viel Schwierigkeiten. Nur an einigen Orten haben sich einige Burgwardkirchen im vollen Umfang erhalten. Man zählt noch heute in Sachsen 15 Parochien mit 21 bis 40 Orten, vergl. Seite 114 Anm. Im Südwesten des Sorbenlandes, wo der deutsche Orden vor allem im Vogtland die Herrschaft hatte, suchte er die Gründung neuer Pfarrstellen abzuwehren und die kirchliche Herrschaft aufrechtzuerhalten. In Brandenburg dagegen, wo seit dem Wendenaufstand 983 die Anfänge der Kirchenbildung zerstört waren, haben die Siedler die Überlieferung der Eigenkirche aus ihrer Heimat in das Kolonisationsland hinübergepflanzt. In Brandenburg kam die Eigenkirche zur Herrschaft.

In Band 48 (kan. Abt. 17, 264—358) wird die Entwicklung in Böhmen besprochen. Auch in Böhmen bildete neben dem Bischofssitz in Prag die Burg den Ausgangspunkt der Kirchengründung, die Burgwardkirchen unterstanden darum dem Landesfürsten. Die ältesten Kirchen sind die, die in den späteren Quellen regales capellae heißen. Die weitere Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse in Böhmen und Mähren ist durch die Abschwächung der landesherrlichen Machtvollkommenheit gekennzeichnet. So kam es zu einer kaum beschränkten Kirchenherrschaft der adligen Herren. Die Grenzen der Pfarrsprengel paßten sich den Grenzen der Grundherrschaft an. Patronat und Dorfherrschaft werden ganz untrennbar miteinander verbunden. Das Kirchengut ist ein Teil der Gütermasse des

Grundherrn. Die Selbständigkeit der Gemeinden spielt nur eine geringe Rolle. Die Pfarrorganisation trägt schließlich grundherrlichen Charakter. Das Pfarrgut geht rechtlich in dem Herrengut auf.

In Band 49 (kan. Abt. 18, 285—562) und in Band 50 (kan. Abt. 19, 354—671) wird die Entwicklung in Polen besprochen. Wie Brandenburg und Havelberg, wie Prag in Böhmen, so waren auch auf polnischem Gebiet die Bischofskirchen zunächst die einzigen Pfarrkirchen. Hinzu traten die Kirchen an den Stätten der Burgen. Auch für Polen wird nachgewiesen, daß die grundherrliche Kirche zum bestimmenden und tragenden Element, auch ohne das Einsetzen der deutsch-rechtlichen Siedlung, im Niederkirchenwesen hätte werden können. Die deutschen Siedler haben diese Entwicklung nur beschleunigt und zum Abschluß gebracht. Der Unterschied der deutschen und polnischen Kirche liegt darin, daß der polnischen Pfarrgemeinde die Einheitlichkeit der Zusammensetzung fehlt. Außer dem Grundherrn treten auch Ritter auf, die nicht in grundherrlicher Verbindung mit der Kirche stehen. Es sind die Grundbesitzer, deren Grundbesitz nicht den Abschluß in einer Kirchengründung gefunden hat.

In Band 51 (kan. Abt. 20, 202—365) wird die Entwicklung in Pommern, Rügen, Schwerin, Lübeck und Ratzeburg besprochen. Für das herzogliche Ostpommern gilt, daß die Kirche nicht mit Hufen ausgestattet worden ist. Die Dorfdos ist für die Kirchengründung sehr oft bezeugt. Seit 1243, also seit dem Wirksamwerden der deutschen Kolonisation, setzt sich allmählich die Hufendotation durch. Die Fürsten waren zunächst Herren des Kirchenguts. Als Edelleute die Kirche in Treptow 1194 stifteten, konnten sie wohl der Kirche die Dörfer, in denen sie die Herrschaft ausübten, als Pfarrsprengel zuweisen, sie hatten aber nicht das Recht, die Kirche mit Land auszustatten. Das ist das Recht der Fürsten. Als gegen das Ende des 13. Jahrhunderts eine lebhafte Kirchengründung begann, mußten sich die Ritter die künftigen Dotalhufen von dem Landesherrn übereignen lassen. Die Fürsten nahmen also das Eigentum an den Kirchen ihrer Ritter in Anspruch. Wir können demnach von einem landesherrlichen Patronat im Bistum Kamin im 13. Jahrhundert sprechen. Das landesherrliche Patronat ist also hier vorkolonialen Ursprungs, seine Entstehung gehört der slawischen Geschichte an. Es war darum ein schwerer Mißgriff, daß W. von Brünneck (Beiträge zur Geschichte des Kirchenrechts) seine Beweise für ein ursprüngliches allgemeines landesherrliches Patronat aus dem Bistum Kamin entnahm. Auch in Pommern kommt die Grundherrschaft zur Macht, und der Grundherr gewinnt das Recht über die Kirche. Auch in den andern Gebieten Rügen, Lübeck, Schwerin, Ratzeburg ist zu beobachten, daß es in der vorkolonialen Zeit nicht zum Erwerb der Kirchenherrschaft seitens der Grundherren gekommen ist. Die Kirchenherrschaft der Grundherren kommt aber zugleich mit der Kolonisation zur Herrschaft.

Wir verstehen den Vorwurf, den F. H. Schmid in dem anfangs angeführten Zitat gegen von Bonin erhebt: Wer eine Einzelurkunde betrachtet, ohne die Gesamtentwicklung zu überschauen, kann leicht zu Fehlschlüssen geführt werden. Wer aber die Gesamtentwicklung in den Kolonialgebieten östlich der Elbe überschaut hat, der weiß es, daß nur der Grundherr in Zachau die Kirche gestiftet hat. Er kann die Urkunde richtig interpretieren. Und seitdem F. H. Schmid diese Riesenarbeit der Erforschung der Kirchengründung auf kolonialem Gebiet bis nach Polen und Böhmen hin geleistet und die grundherrliche Eigenkirche als Eigentümlichkeit der deutschen Siedler erwiesen hat, wird man verstehen, daß der Aufsatz von Bonins lebhaftesten Widerspruch erfahren hat, weil er die rechtlichen Eigentümlichkeiten der deutschen kolonialen Kirchengründung aus den Studien von Schmid nicht gekannt hat. Man sollte die

Geltung des Eigenkirchenrechts auf deutschem Boden als Voraussetzung für die Einzelforschung stets ansehen. Walter Wendland.

Brandenburgisches Jahrbuch, sechster Band, 1931, 112 Seiten. Berlin SW 48, Deutsche Bauzeitung.

Das Jahrbuch, das mit den Mitteln der Provinz gedruckt wird und wundervolle künstlerische Bilder jedes Jahr bringt, hat seinen festen Leserkreis scheinbar gefunden; denn der erste Band ist völlig vergriffen und der zweite und dritte Band werden nur ausgegeben, soweit der Vorrat reicht. Das Buch eignet sich als wertvolles Geschenk, und man wird kaum ein so gutes Buch zu dem billigen Preis von 3,— Mark kaufen können. Es führt über den Rahmen des Jahrbuches hinaus, auf alle Artikel genau einzugehen. Besonders möchte ich den kurzen Aufsatz von Willi Hoppe über die Neumark hervorheben, auf wenigen Seiten werden hier die Hauptepochen der Entwicklung bis zur Gegenwart hin bezeichnet. Es kann natürlich nicht auf Einzelheiten eingegangen werden. Aber wer in die Geschichte der Neumark sich einarbeiten will, wird gut tun, diesen Aufsatz und ebenso die geschichtliche Einleitung in dem Band „Kunstdenkmäler Kreis Königsberg", auch von Hoppe geschrieben, zu lesen. Größere Beachtung verdient auch der Aufsatz von Wels über Lausitzer Vorhutkultur im südöstlichen Barnim. Mancher unserer Leser wird zuerst den Aufsatz von Widdel über Kloster Lehnin mit seinen schönen Bildern und dem Lageplan des Klosters vom Jahre 1774, den Johannes Schultze in seinem Büchlein über Lehnin zuerst veröffentlicht hat, lesen; ich hätte ein stärkeres Eingehen auf die kunstgeschichtliche Betrachtung von Richard Hamann über Lehnin (Verlag Marburg 1923) gewünscht.

Wichmann-Jahrbuch des Geschichtsvereins Katholische Mark, herausgegeben von Dr. Karlheinrich Schäfer, Archivrat und Mitglied des Reichsarchivs, 1. Jahrgang, Berlin 1930, 208 Seiten, Verlag der Germania.

Der Geist dieses neuen geschichtlichen Jahrbuches, das nicht bloß kirchliche Dinge behandelt, wird charakterisiert durch den Aufsatz von Josef Steinstraß: „Das Besitzrecht an alten Kirchen." Danach sind durch einen Rechtsspruch die alten katholischen Kirchen in die Hände der evangelischen Kirchen gekommen. Dieser Rechtsbruch ist aber von der Reichsleitung staatsrechtlich anerkannt. „Die Reichsleitung ist 1552 in Passau und 1555 in Augsburg vor Rebellen zurückgewichen und hat einseitig, ohne von der Kirche als Rechtspatronin im vorliegenden Falle dazu bevollmächtigt zu sein, wesentliche Rechte der katholischen Kirche in Deutschland preisgegeben. Somit wurde ein Rechtszustand einseitig gebrochen, also ein Rechtsbruch verübt." „Was die Rebellen nunmehr an Rechten gewonnen hatten, war alles andere als wirkliches Recht." Als Folgerung ergibt sich dem Verfasser daraus: „Das als Reichsrecht angesprochene Besitzverhältnis an alten Kirchen, aus deren Besitz Katholiken herausgedrängt wurden, auf Grund der Staatsakte von 1555, 1648 und 1803 ist kein gültiges Recht. Es spricht aller Gerechtigkeit Hohn, denn: 1. der rechtmäßige Eigentümer wurde bei den Verhandlungen ausgeschaltet; über sein Eigentum wurde verfügt, wie Räuber über ihre erworbenen Güter verfügen. Ferner: 2. Was die Staatsmänner von Augsburg 1555, Münster-Osnabrück 1648 und Regensburg 1803 über katholisches Kirchengut verfügt haben, wird zwar als geltendes Recht angesprochen und praktisch behandelt, ist aber in Wirklichkeit geltendes Unrecht. 3. Eine Enteignung kommt nicht in Frage, auch nicht eine Notwendigkeit, um eines höheren Gutes willen den Einspruch der katholischen Kirche gegen die beschriebenen Gewaltakte unberücksichtigt zu lassen; was die Gegner vertraten, war kein Gut, sondern eine Sache, die dem sittlichen Recht widersprach. 4. Ver-

jährung oder Ersitzung kann auch nicht angerufen werden. Der rechtmäßige Eigentümer lebt immer noch als moralische Person mit unveränderter Rechtsfähigkeit und unvermindertem Rechtsanspruch, und er hat entschieden dagegen Verwahrung eingelegt und diesen Protest bis zur Stunde in aller Schärfe und in vollem Umfang aufrechterhalten." Sehr wichtig ist folgender Satz: „Die katholische Kirche in Deutschland wird nicht die Hände ausstrecken nach ihrem Eigentum, das ihr entfremdet worden ist, ohne die gegebene Zeit dafür abzuwarten und ohne die Wege zu beschreiten, die Gerechtigkeit und Billigkeit ihr zeichnen." Das Jahrbuch erweist sich durch diesen Aufsatz nicht als streng geschichtliche Zeitschrift, sondern als ein engherzig konfessionell-katholisches Unternehmen. Es darf darum nicht in Parallele gestellt werden mit den ernsthaften katholischen Geschichtswerken, wie z. B. „Die Quellen und Forschungen zur Geschichte der Dominikaner", deren 26. Band die Kapitel der Provinz Saxonia und das Eingehen der Klöster in diesem Gebiet behandelt.

Charakteristisch für das Jahrbuch ist ferner der Aufsatz des Herausgebers: „Notwendige Vorbedingungen für märkische und sonstige Geschichtsschreibung." Man hat in den Kreisen der märkischen Historiker die Arbeiten von Schäfer über „Das 1000jährige Treuenbrietzen" und „Das märkische Bildungswesen" sehr scharf abgelehnt. In diesem Aufsatz sucht Schäfer den Nachweis zu führen, daß er besser orientiert ist als selbst jene, die wir heute als die besten Kenner der märkischen Geschichte ansehen und hochschätzen. Durch diese Art überheblicher Kritik wird sich der Herausgeber noch mehr isolieren, als er es bereits ist. Gelernt habe ich am meisten aus dem ersten bibliographischen Aufsatz von Max Treiter über: „Quellen und Darstellungen zur Geschichte der Mark im Mittelalter."

Historischer Atlas der Provinz Brandenburg. Kirchenkarte Nr. II, Blatt I. Der geistliche Grundbesitz in der Mark Brandenburg und angrenzenden Gebieten im Bereich der Diözesen Brandenburg und Havelberg um das Jahr 1535. Von Gottfried Wentz. Verlag Diedrich Reimer, Berlin.

Aus der Karte wird ersichtlich, daß ungefähr ein Drittel des Landes in diesem Bezirk geistlicher Grundbesitz war. An erster Stelle stehen die Zisterzienser. Wie klein der Grundbesitz der Domstifter ist, wird erst aus dieser Karte ganz deutlich. Wie unsagbar mühsam die Herstellung einer solchen Karte ist, kann nicht genug hervorgehoben werden, denn hinter den einzelnen Aufzeichnungen des Grundbesitzes stehen mühevolle Einzeluntersuchungen. Die untergegangenen mittelalterlichen Wüstungen innerhalb geistlicher Grundherrschaften sind auch mit aufgezeichnet. Gerade die Karten erleichtern das Studium der Mittelalterlichen K. G.

Acta Brandenburgica, Brandenburgische Regierungsakten seit der Begründung des Geheimen Rates (Veröffentlichungen der historischen Kommissionen für die Provinz Brandenburg und die Reichshauptstadt Berlin). Band I: 1604—1605; Band II: 1606—1607 März; Band III: 1607 April—1608 Juli: Band IV, 1: 1608 Juli—Dezember. Herausgegeben von Melle Klinkenborg 1927—30.

Der geheime Rat wurde am 23. 12. 1604 gegründet und war ein Kollegium von 9 Räten unter dem Vorsitz des Grafen Schlick, dessen Vertreter von Bylandt war. Weil die Regierungsgeschäfte durch die Erbfolgeverhandlungen in Preußen und Jülich komplizierter geworden waren, war diese Gründung notwendig geworden. Otto Hintze hat die Herausgabe

dieser Akten zum Gegenstand einer wertvollen Abhandlung der Akademie gemacht unter dem Titel „Kalvinismus und Staatswesen zum Anfang des 17. Jahrhunderts (Abh. Ak. 1930, 541—546). Er sieht es als besonders wertvoll an, daß wir jetzt die Tätigkeit des Staatsmanns von Bylandt klar erkennen können. Dieser hat als Reformierter darauf hingewirkt, daß es zu einer Verbindung zwischen Brandenburg und Kurpfalz kommen müsse. 1605 kam auch der Heiratskontrakt und das Bündnis mit der Pfalz zustande. Bylandt war davon durchdrungen, daß es zu einer großen Koalition gegen Rom kommen müsse und daß Brandenburg nicht neutral bleiben dürfe. In diesem Manne hat also Brandenburg einen Vertreter der westländischen Staatsverfassung gehabt, der das Land in eine Politik nach großen Ideen hineintreiben wollte. Der Kanzler Löben hat dem widerstrebt, und zu solcher großen Politik hätte auch ein ganz besonders bedeutender Fürst gehört. Für die K.G. sind ferner wichtig die Berichte vom Reichstag zu Regensburg 1608, die am 2. 1. 1608 von einer Annäherung zwischen Sachsen und Kurpfalz berichten, was von Brandenburg begrüßt wird. Aber schon am 7. 1. 1608 muß berichtet werden, daß daraus nichts geworden ist. Ein Schlußband wird dann noch ein Register bringen, wodurch die Benutzung des Werkes erleichtert wird. Der Herausgeber ist am 29. März 1930 gestorben. Ihm, den Vorsitzenden des Vereins für Geschichte der Mark Brandenburg und dem Direktor des Staatsarchivs in Dahlem, hat Johannes Schultze einen ausführlichen Nachruf mit einem Verzeichnis seiner sämtlichen Schriften in den Forschungen zur brdg. und preuß. Geschichte (Band 43) gewidmet. In dem Verzeichnis seiner Schriften ist für die K.G. besonders wichtig der Aufsatz im Hohenzollernjahrbuch 1917 (Band 20) über den Ort der Abendmahlsfeier Kurfürst Joachims II.; Klinkenborg entscheidet sich für Spandau und tritt sehr energisch für die Zuverlässigkeit des Zeugnisses von Cenitius ein.

R. Lehmann, Geschichte des Wendentums in der Niederlausitz bis 1815 im Rahmen der Landesgeschichte. Mit 1 Siedlungskarte nebst 2 Druckblättern und 6 Tafeln. 140 S. Langensalza, J. Beltz. [Heft 2 der Forschungen zur Geschichte und Volkstum der Wenden.] 1930.

R. Lehmann, als Historiker der Niederlausitz den Lesern unseres Blattes durch seinen schönen Aufsatz im Jahrbuch 1930 bekannt, dessen Buch „Aus der Vergangenheit der Niederlausitz" (Cottbus 1925) eine vorzüglich klare Einführung in die Geschichte der N.L. ist, kommt in den beiden ersten Kapiteln (das Wendentum vor 900 und die Kolonisation durch die Deutschen) auf Grund mühsamster Einzelforschungen zu klaren Resultaten über Siedlungsverhältnisse, über die wir bisher kaum etwas zu sagen wußten. Die N.L. ist stets sehr schwach besiedelt gewesen; die Hauptsitze werden auf Seite 5 genannt. Über die Lage von Litusua bei Schlieben, vgl. S. 9. Über die Supane S. 17. Der Masse der slawischen Bevölkerung steht nach der Wiedergewinnung des Landes eine geringe Zahl deutscher Vasallen freier Geburt und Dienstmannen in und bei den Burgen gegenüber. In allen Kämpfen um das Land waren die Häuptlingsfamilien zum großen Teil vernichtet; doch knüpft die nur staatliche Organisation an die ältere slawische Organisation der Burgwarden an. Hier entstanden die Kirchen. Die Pfarrbezirke entsprachen den Burgwarden. Während in den deutschen Dörfern überall Kirchen gebaut wurden, gab es hier eine Kirche, in die viele Ortschaften eingepfarrt waren. Das entspricht durchaus den Feststellungen von F. H. Schmid (vgl. oben). Im 2. Kapitel sind besonders wertvoll die Feststellungen, welche Dörfer deutsche Siedlungen sind (Seite 23 ff.); diese liegen hauptsächlich an den großen alten Heerstraßen. Über die Gründung

von Städten, die vielfach über die Bedeutung lokaler Marktzentren nicht hinausgewachsen sind, S. 45 ff. In der Epoche der Kolonisation seit 1225 sind zahlreiche Kirchen gegründet; die Kirche in Kirchhain wohl schon vor 1200 (vgl. S. 34, 54 ff). Zu einer Kirche gehören meist drei Dörfer; im Dobrilugker Klostergebiet entstehen auch Filialkirchen. Rein deutsche Kolonistenpfarren gab es nur wenige, im Innern des Landes gab es rein wendische Gemeinden. Während im kurbrandenburgischen Kolonialgebiet die Ausstattung der Pfarreien mit 4, bzw. 3 Hufen die Regel ist, war in N.L. die Ausstattung sehr verschieden (S. 56 f.). Die folgenden Kapitel befassen sich vor allem mit der Lage des Wendentums gegenüber des Deutschtums. Verfasser kommt zu dem Resultat, das wohl bekannt ist, das aber noch niemals mit solcher Umsicht und Sachkenntnis auseinandergesetzt war, daß zu keiner Zeit das Wendentum gewaltsam unterdrückt ist, daß aber schon vor 1815 die Wenden keine Nation mehr darstellen. Das Deutschtum drang seit dem 14. Jahrhundert stärker vor. Zunächst waren die Wenden mit den Deutschen in den Städten fast gleichberechtigt, jetzt wurden sie aus den Innungen immer mehr ausgeschlossen. Das Wendentum erhielt durch die Reformation eine Stärkung. Das Wendische wurde durch deutsche Geistliche zur Schriftsprache erhoben. Es wurde wendisch gepredigt. Bei der Verschiedenheit der örtlichen Aussprache ergaben sich daraus mannigfaltige Schwierigkeiten (S. 128—130 über die Sprache; S. 85—90 über das Wendentum in der Reformationszeit). Die evangelische Kirche hat zur Erhaltung der Sprache beigetragen, aber der Sprachschatz war stets so klein, daß viele Ideengänge gar nicht in dieser Sprache vorgetragen werden können. Schon längst vor 1800 wurde das Predigen in wendischer Sprache eingeschränkt, weil kein Bedürfnis dazu mehr vorlag (Beispiele S. 105—110).

Die Sammlung, in der das Buch erscheint, hat sich zum Zweck gesetzt, die Geschichte und die Sinnesart der Wenden in der gesamten Lausitz darzustellen; der Herausgeber ist R. Kötzschke-Leipzig.

Joh. Simon, Geschichte der Kantoreigesellschaft zu Dobrilugk. 47 Seiten. 1930. Bezug durch die Kantoreigesellschaft in D.

Mit den großen sächsichen Kantoreigesellschaften, wie sie in dem Buch von Anton Werner ((Lpz. 1902) geschildert sind, darf sich die Gesellschaft von Dobrilugk, gegründet 1696, nicht messen. Aber die Gesellschaft hat sich bis zum heutigen Tag erhalten. Und wenn auch schon Anfang des 18. Jahrhunderts bisweilen nicht Zeiten des Glanzes waren (1708 verlegte man die Probe auf den Sonntagmorgen um 7 Uhr, 1728 häufige Klagen über Fehlen der Mitglieder), so wurzelt doch die Gesellschaft auch heute noch fest im Volksleben. Und es liegt im Wesen einer solchen Vereinigung, daß nicht stets die gleiche Höhe immer gehalten werden kann. Die Arbeit ist aus gewissenhafter Durcharbeitung der Akten heraus entstanden.

Wendland.

Wendland, Walter, Siebenhundert Jahre Kirchengeschichte Berlins. Berlin 1930. VII. 307 Seiten. Verlag Walter de Gruyter und Co. Preis 18,—, geb. 20,— RM.

Die selbständige geistige Entwicklung des Berliner kirchlichen Lebens beginnt, wie die des Berliner Lebens überhaupt, erst mit den Tagen des Großen Kurfürsten. Bis dahin ist das Berliner Kirchenwesen nichts anderes als nur ein Sonderfall märkischen Kirchentums, der sich nur im Zusammenhang einer allgemeinen märkischen Kirchengeschichte wirklich erschöpfend darstellen ließe. Darum beginnt Wendland seine Darstellung mit der Zeit des Großen Kurfürsten. Trotzdem darf er seine Arbeit „700 Jahre Kirchengeschichte Berlins" nennen, denn in einer kurzen Einleitung gibt er einen aus-

gezeichneten gründlichen Überblick über die ersten Jahrhunderte unter dem Gesichtspunkte: „Die Grundlagen der kirchlichen Gestaltung Berlins sind im Mittelalter gelegt worden und wirken nach bis auf die Gegenwart". Mit dem Kapitel „Kirche und Stadt im Zeitalter des Barock" setzt die eigentliche Darstellung ein, die des weiteren die Kapitel umfaßt: Lutherisch und Reformiert / Anfänge des Pietismus / Die Herrschaft des Pietismus unter Friedrich Wilhelm I. und ihre Nachwirkungen / Vom Pietismus zur Aufklärung / Im Zeichen der Aufklärung / Neue sittliche Probleme / Kirche und Kriegsnot / Die Erweckungsbewegung / Das Wirken Schleiermachers / Kirchliches Leben —, bis sie schließlich mit dem 12. Kapitel, das die Zeit von 1870—1930 behandelt, unmittelbar in unsere Gegenwart einmündet. Aber nicht allein dadurch wird das Buch gegenwartsnah, sondern ganz besonders durch die Tatsache, daß von überall her in ganz eigenartiger Weise die Fragen und Aufgaben der Kirche in der Gegenwart beleuchtet werden, und daß zum Schluß auf Grund der historischen Betrachtung zugleich der Versuch unternommen wird, die großen Perspektiven zukünftiger Möglichkeiten aufzuweisen. Man darf von diesem Buche sagen, daß es der Abschluß der bisherigen Berliner Kirchengeschichtsschreibung ist, und daß es zugleich die Grundlage für künftige Forschung bilden wird. Man wird in Zukunft von dieser umfassenden Arbeit ausgehen müssen, die die Forschung in unvergleichlicher Weise über den Rahmen der Berliner Kirchengeschichte hinaus anzuregen vermag. Eine Fülle von Literatur- und Quellenangaben und ausführliche Register sind dem Werke zum Schluß beigegeben.

Das letzte Kapitel, das die ganze Fülle der kirchlichen Bestrebungen in der Gegenwart noch nicht zur Darstellung bringt, wird durch den 2. Band die umfangreichsten Ergänzungen erfahren. Denn die praktische Arbeit der Kirche konnte noch nicht in seiner ganzen Fülle im 1. Buch zur Darstellung gebracht werden. Dr. Johannes Simon.

B. Zur allgemeinen deutschen Geschichte.

„Deutsche Literatur". Sammlung literarischer Kunst- und Kulturdenkmäler in Entwicklungsreihen (250 Bände), Reihe Reformation. Bd. 1, Grundzüge evangelischer Lebensformung, nach ausgewählten Schriften Martin Luthers. Bd. 2, Die Sturmtruppen der Reformation, ausgewählte Flugschriften der Jahre 1520 bis 1525. Von Prof. D. Dr. Arnold E. Berger. Verlag Ph. Reclam, Leipzig.

Die umfangreiche Sammlung „Deutsche Literatur", die die wichtigsten deutschen Literatur- und Kulturdenkmäler in Auswahl bringt, wird auch von den Theologen auf das stärkste beachtet werden müssen. Überall werden sie auf religiöse und kirchliche Äußerungen und Denkmäler stoßen. Der Verlag übersendet gern einen ausführlichen Gesamtprospekt. In einzelnen Entwicklungsreihen, wie z. B. Geistliche Dichtung, Volksschauspiel, Aufklärung, deutsche Selbstzeugnisse usw., wird der gesamte Stoff gegliedert und, mit wissenschaftlichem Apparat und wertvollen wissenschaftlichen Einleitungen versehen, herausgebracht. Der 1. Band der Reihe „Reformation" bringt nur Auszüge aus Luthers Schriften, die gerade für die Sprachgeschichte von Bedeutung sind, wie z. B. „An den christlichen Adel", „Freiheit eines Christenmenschen", „Vorrede zum Römerbrief". „Etliche Fabeln aus Aesope", Proben der mittelalterlichen und lutherischen Bibelübersetzung. Die Einleitung (von Berger) schildert meisterhaft den seelischen Zustand des Spätmittelalters und geht von dem Gedanken aus, daß ohne die Reformation Luthers die Welt epikureisch geworden und in schranken-

losen Genuß des Diesseits verfallen wäre. Der 2. Band bringt (ebenfalls nach einer wertvollen Einleitung von Berger über Flugschriften überhaupt) Auszüge aus Karsthans, Eberlin von Günzburg, Heinrich von Kettenbach, Hans Sachs, Brenz u. a. Beide Bände erleichtern durch ein Vokabular das Verständnis mancher eigentümlicher Worte.

Paul Haake, Christiane Eberhardine und August der Starke. 191 Seiten. Verlag Heinrich, Dresden-N. 1930.

Haake hat seit vielen Jahren sich mit August dem Starken beschäftigt und auf Grund eingehender Aktenstudien 1927 eine Biographie über ihn (Verlag Paetel) veröffentlicht, ferner im Jahre 1922 im Verlage der Wilhelm und Berta von Baen-Stiftung eine kleinere Schrift über August dem Starken im Urteil seiner Zeit und der Nachwelt. Er hält den sächsischen König nicht für einen großen Staatsmann, und so tritt sein Buch in einen starken Gegensatz zu Cornelius Gurlitt, der ihn als Künstler wertet und von diesem Gesichtpunkt aus ihm ein Ehrendenkmal errichtet. Es liegt Haake ganz fern, die künstlerischen Fähigkeiten des Königs zu unterschätzen. Er hat das Elbflorenz geschaffen, und darum wird er nicht vergessen werden können. Aber eine große staatsmännische Persönlichkeit ist er nicht gewesen. „Physisch ein Herkules, interlektuell viele Untergeordnete und Gleichstehende unter den Hohenzollern, auch den ersten Preußenkönig, den wir haben, weit überragend, war er ein zu ausdauernder Arbeit unfähiger, von Begierde zu Genuß taumelnder und im Genuß vor Begierde verschmachtender sittlicher Schwächling." Er weist darauf hin, wie Preußen durch die sittliche Tatkraft des großen Kurfürsten aus allen Nöten langsam herausstieg, und es ist durchaus richtig, wenn er sagt, daß Sachsen eine ähnliche Persönlichkeit brauchte. August der Starke war sie aber nicht. Das Sprunghafte, das Unlogische seines Wesens, die Ungezähmtheit seines Trieblebens, sein maßloser Ehrgeiz und das Überwiegen phantastischer Pläne machten ihn zu politischen Großtaten unfähig.

Der Leidensweg der Christiane Eberhardine, einer Prinzessin aus Bayreuth, wird auf Grund von Briefen und der langjährigen Aktenstudien des Verfassers beschrieben. Gleich nach der Verheiratung trat schon eine Entfremdung zwischen den Gatten ein, und sie lebte später meist in stiller Zurückgezogenheit in Pretzsch an der Elbe. Sie war innerlich ganz lutherisch und litt darunter, daß ihr Sohn ihrer Erziehung und ihrem Einfluß entzogen wurde, um ihn in Polen katholisch zu machen. Sie selbst widerstand allen Versuchen, auch nach Polen zu gehen. Auf Seite 122 ist ein Brief Speners (von Berlin aus geschrieben) an die Fürstin abgedruckt. Der Verfasser bemerkt dazu, daß Spener wegen seines Freimuts gegenüber Johann Georg III. Dresden hatte verlassen müssen.

Martin Gerhardt, Johann Hinrich Wichern, Bd. 3 Ausbau und Ende 1857—1881. 697 S. Hamburg, Rauhes Haus. 1931.

Der Wert der umfangreichen Biographie liegt darin, daß das umfangreiche gesamte Material durchgearbeitet ist und vor uns in sachlicher Form ausgebreitet wird, so daß jeder selbst sein Urteil sich bilden kann. Das Rauhe Haus hat einen glücklichen Griff getan, als es 1923 den Privatdozenten für Kirchengeschichte aus Erlangen nach Hamburg berief. Man hat eingewendet, daß das Buch mit zuviel Einzelheiten belastet ist und sich nicht leicht genug liest. Der Einwand ist hinfällig. Denn das Leben Wicherns bestand aus den vielen kleinen Einzelheiten, und gerade darum hat er sich innerlich aufgerieben. Wer ein Gesamtbild über die christliche Liebestätigkeit Wicherns gewinnen will, der muß tausend kleinen Einzelheiten nachgehen. Und dazu kommen die Reisen und sein Eingreifen in das kirchliche Leben in den verschiedensten Teilen des Deutschen Vaterlandes. Kein Leser wird für all die Kleinigkeiten, um die Wichern sich

kümmerte, das gleiche Interesse haben. Man mag ruhig über einzelne Partien in dem Buch schneller hinweglesen. Wer aber Lokalgeschichte treibt, wird sich freuen, daß er auf Grund des Buches feststellen kann, welchen Eindruck das kirchliche Leben seiner Heimat auf ihn gemacht hat oder welche Ratschläge er bei Gründung einer Anstalt erteilt hat. Die vielen kleinen Einzelheiten gehören in das Lebensbild hinein. Denn das ist der Wichern, der alles umfassen wollte und der sich krank gearbeitet hat. Das Große seines Wirkens liegt darin, daß er nie die großen Gesichtspunkte aus den Augen verloren hat. Er hat nicht, wie mancher Kirchenmann, aus dem Gefühl heraus gewirkt und sich von Zufälligkeiten leiten lassen, sondern hinter seinem Werk stehen Prinzipien.

Der dritte Band stellt vor allem im zweiten Kapitel die eigentümlichen Gedanken Wicherns zur Gefängnisreform dar. Wichern wollte aus den Gefängnissen Besserungsanstalten machen. Es sollten seine Brüder in der Anstalt eine Gemeinschaft christlich gesinnter Menschen darstellen, und von ihnen sollten die neuen Gotteskräfte auf die Gefangenen übergehen. Die Idee scheiterte am Preußischen Abgeordnetenhaus. Wichern wurde sogar vom Kladderadatsch verhöhnt. Die Darstellung dieses ganzen Abschnittes ist besonders mühevoll gewesen, aber jetzt endlich sind wir über diese unbekannte Periode im Leben Wicherns orientiert.

Wichern, der Mitglied des E. O. K. geworden war, gehört der allgemeinen Kirchengeschichte an. Im 3. Kapitel wird die Geschichte der Kirchentage, vom 9. Kirchentag in Stuttgart an, dargestellt, — wiederum ein Abschnitt der neueren Kirchengeschichte, der bisher nicht behandelt ist. Dazwischen wird seine Tätigkeit in der Hamburger Stadtmission, im Rauhen Haus und im Johannisstift beschrieben, wir erleben die finanziellen Sorgen mit, die er um das Wachstum und den Ausbau des Stiftes hatte. In keiner Geschichte des Johannisstiftes war dies bisher dargestellt. Das letzte Kapitel zeigt den tragischen Ausgang dieses arbeitsreichen Lebens: Sein körperliches Siechtum, bis er erlöst wurde. Der Rauhhäusler Bote vom März 1931 bringt gleichzeitig in Facsimiledruck letzte Eintragungen aus seinem Tagebuch, die rührend zu lesen sind: „Ich will mich bescheiden" — „mit meiner Wirksamkeit ist es aus" — „ich will dem Herrn gehorchen."

Überall werden neue Erkenntnisse herausgearbeitet, oder alte Erkenntnisse in noch klarerer Form zum Ausdruck gebracht. An der eigentlichen sozialen Frage des Lohnes und der Arbeitszeit ist Wichern leider vorübergegangen. (Seite 350 f.) Es hing dies sicherlich mit der Innerlichkeit seines Luthertums zusammen. Er überließ die wirtschaftliche Gestaltung dem Staat. Es wäre brennend nötig gewesen, auf den Kirchentagen die soziale Frage zu behandeln, aber abgesehen von der Wohnungsfrage hielt man es für wichtiger, Apologetik zu treiben. Ich hätte gern gesehen, wenn die Persönlichkeit Bethmann Hollwegs, dem die Innere Mission so viel verdankt, genauer abgeschildert worden wäre. Auf Grund des Buches von Walter Schmidt (Die Partei Bethmann Hollwegs und die Reaktion in Preußen. Berlin 1910) läßt sich ein klares Bild der politischen Anschauungen Bethmanns gewinnen. Wichern hat ihnen zwar nicht zugestimmt, aber mit diesem Mann hat er sich innerlich auseinandersetzen müssen. Interessant sind oft die Urteile von Wichern, die über einzelne Persönlichkeiten bisweilen mit starker Leidenschaft geäußert werden. So ist besonders bemerkenswert auf S. 465 ein sehr hartes Urteil über den Kultusminister Mühler. Er wird charakterlos, eitel und bürokratisch genannt. Ebenso die Urteile über den E. O. K., auf S. 443 wird von dem evangelischen Kulturbegriff gesprochen und nachgewiesen, daß auch Wichern gelegentlich das Reich Gottes mit der Gesamtheit des christlichen Lebens gleichsetzt und die Volkskirche als die weltgeschichtliche Form des Reiches Gottes für

die Gegenwart ansieht. Ein inhaltreiches Werk, das unsere Kenntnisse auf dem Gebiete der neuen Kirchengeschichte wesentlich bereichert.

E. Hirsch, Fichtes, Schleiermachers und Hegels Verhältnis zur Reformation. 49 Seiten. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

Zunächst hebt Hirsch (Seite 9—15) hervor, daß der deutsche Idealismus ebenso wie die Aufklärung an der Reformationsbewegung die Schaffung der christlichen Freiheit im Geiste als Wichtigstes hervorgehoben hat. Die Abschüttelung des katholischen Joches durch Luther wird von ihm gefeiert, wie von den Aufklärern. Ein tieferes Verständnis der Reformation erschließt sich dem Idealismus durch seinen neuen Begriff der Freiheit. Die Idee der Freiheit ist nach Hegel durch das Christentum in die Welt gekommen Die Freiheit ist für die idealistische Philosophie die Freiheit der Kirche Gottes im heiligen Geist. Berührungen mit der reformatorischen Frömmigkeit sieht H. darin, daß der Idealismus allem Eudämonismus, wie er in der Aufklärung herrschend war, ablehnt, ferner in der Innerlichkeit der idealistischen Denker und schließlich darin, daß der Gedanke der Liebe Gottes in den Mittelpunkt der Gottesanschauung gerückt ist. Der Idealismus steht in diametralem Gegensatz zu Luther infolge seiner Wertschätzung der Vernunft. Fichte und Hegel sind beide der Überzeugung, daß die Überführung des Glaubensgehaltes in die Form freier Einsicht ihre Aufgabe ist. Man kann bei ihnen von dem Bewußtsein einer religiösen Sendung in dieser Hinsicht reden. Schleiermachers Scheidung der Religion von der Philosophie läuft darauf hinaus, daß die Glaubenslehre nicht imstande ist, die höchste Erkenntnis in klaren Begriffen auszusprechen. Ferner ist den idealistischen Denkern, die wie Fichte wohl wissen, daß man nur durch Wiedergeburt zu Gott kommt, die Rechtfertigungslehre Luthers etwas Fremdes. Im Anschluß an Kierkegaard kommt H. zu dem Resultat, daß jene das Werden der Erkenntnis, daß Gott Liebe ist, durch den Gang des Weltgeistes in der Geschichte besorgen lassen und daß sie ihre eigene Erkenntnis Gottes sofort in dem höchsten Gedanken, nämlich der Liebe Gottes, beginnen lassen. Luthers Frömmigkeit ist von ihnen nicht voll erfaßt. Und so gipfelt auch diese Schrift des Holl-Schülers in einen Hinweis auf Luther.

Der inhaltliche Reichtum der kleinen Schrift, die die Göttinger Festrede zur Augustana-Feier war, ist mit dieser Inhaltsangabe nicht angedeutet. Der Wert der Schrift liegt in einer kurzen, knappen Analyse der religiösen Gedankenwelt der drei Denker, die durch den Hinweis auf höchst interessante Belegstellen für jeden, der sich mit dem deutschen Idealismus beschäftigt, bedeutungsvoll wird. Hirsch hat schon durch seine früheren Schriften (Fichtes Religionsphilosophie; die idealistische Philosophie und das Christentum) sich als einer der besten Kenner des deutschen Idealismus erwiesen, der dazu berufen ist, die Religiosität der großen Denker in seinen mannigfachen Verschiedenheiten zur Darstellung zu bringen.

Alle drei Denker haben in Berlin gewirkt. Es läßt sich, abgesehen von dem Theologen Schleiermacher, nicht nachweisen, wie weit sie auf die Pfarrer der Provinz Einfluß gehabt haben. Allzu groß scheint der Einfluß nicht gewesen zu sein. Wir begegnen ihren Einflüssen bei denen, die im höheren Schulwesen tätig waren, dagegen nicht bei den Vertretern der Kirche. Und so wirkt sich der deutsche Idealismus als Ersatz für die kirchliche Frömmigkeit aus.

Walter Nordmann, Dorfpastorenleben an der Thüringer Grenze. 47 Seiten. Verlag von Sieling in Naumburg a. S.

Auf dieses Heft, das aus den Akten der Pfarrei in Obermöllern bei Naumburg a. S. herausgearbeitet ist, möchte ich jeden Landpfarrer auf-

merksam machen, der in die Vergangenheit seines Dorfes eindringen will; vieles, was für Obermöllern gilt, paßt auch für Brandenburg. N. behandelt 1. die Praxis des ländlichen Pfarramtes; 2. Lage und Lebensverhältnisse des Landgeistlichen; 3. der Pfarrer als Mensch unter Menschen; 4. Schwere Zeiten in Haus und Arbeit. Sicherlich ist es möglich, auf Grund der Akten mancher ländlichen Pfarrei ein ähnliches anschauliches Bild zu zeichnen. Als Musterbeispiel für eine geschickte Verwertung der Akten sei das Heft auch für andere Provinzen empfohlen.

C. Zur Gegenwartsgeschichte.

Karl Hoeber, Carl Sonnenschein. 165 Seiten. Berlin, Germania 1930.

Ernst Thrasolt, Carl Sonnenschein. 405 Seiten. Kösel und Pustet, München 1930.

Die katholische Kirche in Berlin hat das große Glück gehabt, daß sich ihr in neuerer Zeit eigentümlich begabte Persönlichkeiten ganz aus freien Stücken zur Verfügung gestellt haben, so nach dem Jahre 1870 Eduard Müller, dessen Name in dem großen katholischen Gesellenheim in der Mühlenstraße fortlebt, und nach der Revolution Carl Sonnenschein. Es wird sich nicht entscheiden lassen, wer der größere ist, denn Eduard Müller hat bis zum heutigen Tage noch keinen Biographen gefunden, während über Sonnenschein jetzt schon zwei Bücher vorliegen. Auf Sonnenschein häuft sich der größere Ruhm, aber vielleicht ist Eduard Müller, auf den Sonnenschein öfter hingewiesen hat, doch der, der auf die Dauer mehr gewirkt hat. Sie unterscheiden sich beide dadurch, daß S. sich mehr an die Gebildeten wandte und der Kirche in Berlin Führer heranbilden wollte, während Müllers Arbeit ganz in der Fürsorge für die arbeitenden Stände aufging. Er hat das Gemeindeleben der katholischen Kirche in Berlin auf das Stärkste belebt. S. kam im Winter 1918/19 nach Berlin, niemand hatte ihn gesandt, keine Behörde hatte ihn gerufen. Ein innerer Instinkt hat ihn hierher geführt, um von hier aus für seine Kirche zu wirken. Dieser rastlos arbeitende Mann, der sich nie Ruhe gegönnt hat, erkannte, daß der Katholizismus in der Hauptstadt eine größere Geltung in der Öffentlichkeit bekommen müsse. Er wollte, wie er sagte, Berlin ein katholisches Gesicht geben. Solche Worte sind Phantasien. Eine Großstadt kann nie ein einheitliches Gesicht bekommen; in den Großstädten gibt es alles. Aber eins fehlte bisher in Berlin: Eine intelligente, in sich geschlossene katholische Gesellschaftsschicht, deren Ideen im öffentlichen Leben nicht übersehen werden können. Und wenn diese heute da ist, so hat dazu wesentlich Sonnenschein beigetragen. Durch das Bündnis des Zentrums mit der S. P. D. kam das Zentrum an die Regierung, und für viele Katholiken eröffneten sich gute Aussichten in Behörden usw. S. gehörte zu denen, die tüchtige Katholiken nach Berlin hingebracht haben, und er sorgte dafür, daß diese sich untereinander kennen lernten und so eine festgefügte Gemeinschaft untereinander bildeten. Er war der geborene Volksführer, der aus seinem Gefühl heraus Massen begeistern konnte. Schon als er in Rom war, hatte man diese Gabe erkannt, und bald sah man auch in Deutschland, daß es richtiger ist, ihn in der freien Vereinstätigkeit zu verwenden. Er wurde nach München-Gladbach in die Zentrale des Volksvereins berufen und hat dann die soziale Studentenfürsorge übernommen. Dies Letztere war die Plattform, von der er aus wirkte. Und gerade dieser Umstand zeigt, daß es ihm vor allem darauf ankam, die Intellektuellen zu gewinnen und durch sie Führer für die verschiedenen Volksschichten zu erhalten. — Er vertrat

auch die Interessen der Arbeiter; bekannt ist, daß er die italienischen Arbeiter in Elberfeld zum Eintritt in den Bauarbeiterstreik bewogen hat. Wenn aber Hoeber erzählt, daß er deswegen in das Gefängnis gekommen ist, so ist das Sage; Thrasolt widerlegt auf Seite 397 diese Legende. Die Vielseitigkeit seiner Tätigkeit kann in dieser Besprechung nicht im einzelnen dargestellt werden. Er war Redner, Schriftsteller, Beobachter, Menschenhelfer. Der tätige Mann hatte zur Grundlage seiner Tätigkeit eine umfangreiche Kartothek, in der alle Bittsteller verzeichnet wurden und andererseits auch solche, die helfen konnten. Daß man mit leidenschaftlichem Gefühl nicht immer Erfolg hat, wird ihm seine italienische Reise nahegebracht haben, auf der er hoffte, seine alten italienischen Freunde zu einer anderen Beurteilung der deutschen Frage in Südtirol zu bewegen. Er hat der deutschen Regierung manche Unannehmlichkeiten damit bereitet, worüber sicherlich das Auswärtige Amt an Herrn Thrasolt berichten könnte und würde.

Thrasolt weist auch darauf hin, daß in S. die Anlage war, Modernist zu werden, daß er aber dann zu der Überzeugung kam, daß es sich heute nicht darum handelt, in Probleme hineinzusteigen, sondern es darauf ankäme, zu sammeln und zu führen. Er ist der Kirchenmann geworden, wenngleich er weitherzig auch für andere Dinge Verständnis hatte und nicht alles einseitig kirchlich, z. B. in der Gewerkschaftsfrage, ordnen wollte.

Politisch stand S. ganz auf seiten Wirths und war ebenso wie dieser der Meinung, daß eine Front gegen rechts gebildet werden müßte. Gerade diese politische Einstellung scheint eine notwendige Voraussetzung für ein Wirken in weiteren Kreisen zu sein, während in der evangelischen Kirche eine politische Rechtseinstellung eine günstige Vorbedingung für ein erfolgreiches Wirken ist. Die wirklich großen Führer der Kirche, die die Zukunft wirklich schaffen, werden von solcher einseitigen politischen Parteieinstellung freier sein. Es kam S. doch zu sehr darauf an, Erfolge zu erleben, womit nicht geleugnet werden soll, daß er ein ungewöhnlicher Mann war, wodurch nur festgestellt werden soll, daß er nicht als Norm und Ideal für kirchliches Wirken hingestellt werden darf.

K. Foertsch, Eltern an die Front. 10 Jahre evangelischer Elternbund. Ein Beitrag zur Berliner Kultur- und Kirchengeschichte. 128 Seiten. Verlag Evang. Gesamt-Elternbund Gr.-Berlin, Friedenau, Kaiser-Alle 84 III.

Es ist sehr verdienstlich, Gegenwartsgeschichte zu schreiben, auch wenn man weiß, daß eine geschichtliche Beurteilung unserer Zeit in höchstem Sinne nach nicht möglich ist. Nur so können wir, die wir Zukunft schaffen wollen, uns klar werden, was möglich ist. Keiner hätte 1919 gedacht, daß diese Bewegung von bedeutendstem Einfluß auf die Gestaltung der Dinge werden wird. Es werden die Anfänge der Bewegung ausführlich geschildert, wobei der Bedeutung von Hinderer besonders gedacht wird. Es werden charakteristische Einzelheiten, wie die evangelischen Eltern und Lehrkräfte vor den Kopf gestoßen wurden, festgehalten. Es wird einwandfrei festgestellt, wie das Institut der Elternbeiräte geschaffen ist, um die Schule mit sozialistischem Geiste zu erfüllen. Der geschichtlich bleibende Wert der Festschrift liegt darin, daß in erster Linie feststehende Tatsachen und Dokumente mit genauer Quellenangabe mitgeteilt werden. Der Verfasser selbst hat seine umfangreiche Werbe- und Rednertätigkeit nicht geschildert.

Hans Lietzmann, Gedächtnisrede auf A. von Harnack. (Abhandlungen der Akademie.) Berlin 1931.

Erich Seeberg, A. von Harnack. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1930.

Joh. Müller, A. von Harnack zum Gedächtnis (Grüne Blätter, 32. Band, III. Heft). 1930.

A. von Harnack, Aus der Werkstatt des Vollendeten. Reden und Aufsätze, herausgegeben von Axel v. H. Gießen, Töpelmann, 1930.

A. v. H., der bedeutendste Theologe der Berliner theologischen Fakultät neben Schleiermacher, war Mitglied unseres Vereins bis zum Jahr 1923; in diesem Jahr, in dem er emeritiert wurde, bestellte er auch unser Jahrbuch zugleich mit etwas über 50 Zeitschriften ab. Der Jahrgang 1924 ging ihm noch zu, und aus einem Brief ersehe ich, daß er von dem Aufsatz über Erweckung Kenntnis genommen hat.

Lietzmann beschränkt sich in der Gedächtnisrede der Akademie darauf, den Kirchenhistoriker zu analysieren; denn als solcher war er in die Akademie berufen, vgl. seine Antrittsrede im Jahre 1890, abgedruckt im angezeigten Band der Reden. Eigentümlich ist für Harnack, der ein Meister im Erzählen war, daß er diese Kunst in seinen historischen Schriften nicht geübt hat. Daraus geht hervor, daß er nicht erzählen wollte, sondern, daß es ihm darauf ankam, die Probleme der Geschichte bis auf die Wurzel zu durchdenken und die Ideen herauszuarbeiten, von denen die Geschichte getragen ist. Die psychologische Motivierung der zufälligen Einzeltatsachen ist ihm oft gleichgültig und interessiert ihn wenig. Sein Arbeitsgebiet war vor allem die Erforschung der kirchlichen Institutionen in den drei ersten Jahrhunderten. An erster Stelle gelten seine Untersuchungen dem altkirchlichen Dogma; denn auch die Dogmengeschichte ist kein Werk, in dem seine Forschungen zusammengefaßt werden, sondern strenggenommen, nur eine Biographie über das Christusdogma. Daneben treten seine Forschungen zur Kanonsgeschichte und kirchlichen Verfassung und zur Missionsgeschichte. Um alle diese Forschungen zu ermöglichen, waren neue Quellenausgaben nötig, die, wenn er selbst auch alle diese Arbeiten nicht ausführen konnte, einen großen Teil seiner Zeit ausgefüllt haben. Dem diente auch die Chronologie der altchristlichen Literatur. Er hat also nicht wie Mommsen, der ihn in der Akademie begrüßte, oder Eduard Meyer seine Arbeiten in ein großes Werk zusammengefaßt. Augustin und Luther sind ferner die Gegenstände seiner Untersuchungen gewesen; denn diese großen Persönlichkeiten sind die wichtigsten Gestalten der Kirchengeschichte, und zwar hat der erstere dem Dogma zu einem neuen Leben verholfen und der andere hat die Auflösung des Dogmas unbewußt herbeigeführt. Ganz anderer Art ist das Wesen des Christentums. Er versucht in diesem Buch mit den Mitteln der Geschichte das Wesen unserer Religion in seiner ursprünglichen Gestalt zu erfassen. Der letzte Sinn des Evangeliums ist die Erkenntnis Gottes als des Vaters für die einzelne nach ihm verlangende Seele.

In der Gedenkrede, die Lietzmann in der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft gehalten hat (abgedruckt in der Deutschen Allgemeinen Zeitung vom 16. Juni 1930) hat er H. als universalen Geist gewürdigt.

Erich Seeberg reiht Harnack in die allgemeine Geistesgeschichte ein. Er gehört zu denen, die nur von der Historie aus die Wahrheit ergründen wollen und nur die Historie als eigene Wissenschaft werten. So rückt er, aufs Große und Ganze gesehen, an Dilthey heran: „Wir Theologen können stolz darauf sein, daß dieser Historiker, ohne die Prinzipien der Geistesgeschichte, faktisch Geistesgeschichte getrieben hat." Innerlich ist er bei der Bestimmung des Wesens des Christentums und der Ablehnung des überkommenen Dogmas durch einen in ihm liegenden christlichen

Humanismus bestimmt gewesen. Im zweiten Teil der Rede bespricht er die Dogmengeschichte: „Ihre Voraussetzung ist die Unterscheidung von Religion und Dogma und die Überzeugung, daß echte Religion undogmatisch ist. So ist das Urchristentum ebenso wenig dogmatisch gewesen, wie es das moderne Christentum ist. Das Dogma aber ist in seiner Konzeption und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums." Indem Seeberg zeigt, daß die gegenwärtige Wissenschaft in neuer Form Dogmengeschichte zu treiben hat, macht er deutlich, daß Harnacks Wirken der vergangenen Epoche angehört. Er will aber nicht die Größe Harnacks verkleinern, seine Dogmengeschichte bleibt ein klassisches Werk, weil sie strenge Wissenschaft mit künstlerischer Kraft verbindet und weil sie bestimmte letzte Fragen und Antworten des menschlichen Geistes und der Religion in der Kraft der Vernunft zu lösen versucht. Zuletzt würdigt er ihn als Repräsentanten deutscher Kultur, der schließlich auch versucht hat, in den Lauf der Gegenwartsgeschichte handelnd einzugreifen.

Lietzmann und Seeberg sind nicht im strengen Sinne Schüler von Harnack. So erklärt es sich, daß sie beide das pädagogische Element, das in Harnack lebendig war, nicht besonders hervorheben. Er hat uns in seinen Vorlesungen nicht mit unübersehbaren Stoffmassen überschüttet, sondern er hat die großen Linien der Entwicklung gezeichnet und mit einigen klug ausgewählten Beispielen lebendig gemacht. Er hat auch hier nicht eigentlich Geschichte erzählt, so reizend er plaudern konnte, er hat Ideen herausgearbeitet. Wie stark die pädagogische Anlage in ihm war, kann man daraus erkennen, daß er in Leipzig Helferdienste im Kindergottesdienst tat.

Die Würdigung seines Schaffens im Rahmen der wissenschaftlichen Kirchengeschichtsschreibung steht noch aus. Troeltsch hat einen kleinen Beitrag zu diesem Thema in seiner Abhandlung A. v. Harnack und F. Ch. von Baur geliefert (1921). Wer aber diesen Fragen ernstlich nachgehen will, wird mit Leibniz beginnen müssen, der nach Harnack's Urteil der Begründer der modernen Kirchengeschichtsforschung ist.

Über Harnack's Eingreifen in die gegenwärtige Geschichte liegt noch nicht genug Material vor, um ein Urteil fällen zu können. In dem Roman von Ina Seidel, „Das Wunschkind" (II, 149), las ich die Bemerkung, daß in Zeiten der Krisis die politische Stellung aller stark intellektuellen Menschen labil ist. Auch für Harnack wird das zutreffen.

Das Heft von Joh. Müller hat mich enttäuscht, so sehr ich noch zu der Generation gehöre, der Joh. Müller viel zu sagen hatte. Harnack ist gern in Elmau in den letzten Jahren gewesen, das Zusammensein mit jungen Menschen ist ihm sicherlich auch eine Erholung gewesen. Es werden aber ganz gewiß noch inhaltreichere und tiefgründigere Briefe von Harnack veröffentlicht werden, als die liebenswürdigen Zeilen, die Harnack an Müller gerichtet hat. Der Freundeskreis von Elmau wird an ihnen Gefallen finden.

Die Reden und Aufsätze, die Axel von Harnack als nachgelassenes Werk herausgibt, enthalten an erster Stelle Erinnerungen aus dem Leben Harnacks, die er in den letzten Jahren niedergeschrieben hat. Verglichen mit den früheren Bänden enthält dieser Band nicht so bedeutende Aufsätze wie die früheren. Nur die Gedenkrede auf Karl Holl hebt sich als eine ganz große Leistung hervor. Aber worüber Harnack auch spricht oder plaudert, — immer ist er anregend und bietet auch oft in kleinen, scheinbar nebensächlichen Äußerungen Bedeutsames, dem sich lohnt nachzugehen.

W a l t e r W e n d l a n d.



Druckerei des Christlichen Zeitschriftenvereins
Berlin SW 68, Alte Jakobstraße 129

